ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ŞI CERCETĂRI
LVII

TEORIA CUNOŞTINŢEI
— EXPUNERE SISTEMATICĂ ŞI CRITICĂ —

DE

N. BAGDASAR

**



MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1942

ACADEMIA ROMÂNĂ

STUDII ŞI CERCETĂRI

		Lei
I.	N. IORGA, Istoria poporului francez, 1919	75
II.	N. IORGA, Scurtă Istorie a Slavilor răsăriteni: Rusia şi Polonia	38
III.	Dr. GR. ANTIPA, Problemele evoluţiei poporului român, 1919	75
IV.	N. IORGA, Istoria literaturilor romanice în desvoltarea şi legăturile lor, 3 vol. 1920	—
V.	P. PONI, Statistica Răzeşilor, 1921	38
VI.	Dr. GR. ANTIPA, Dunărea şi problemele ei ştiinţifice, economice şi politice, 1921	39
VII.	TH. CAPIDAN, Meglenoromânii. I. Istoria şi graiul lor, 1925	150
	II. Literatura populară la Meglenoromâni, 1928	150
	III. Dicţionar Meglenoromân, 1935	200
VIII.	G. BOGDAN-DUICĂ, Viaţa şi ideile lui Simeon Bărnuţiu, 1924	100
IX.	Dr. N. LEON, Entomologia medicală, 1925	150
X.	T. SAUCIUC-SĂVEANU, Cultura cerealelor în Grecia antică şi politica cerealistă a Atenienilor, 1925	115
XI.	SEXTIL PUŞCARIU, Studii Istroromâne. II. Introducere, gramatică, caracterizarea dialectului istroromân, 1927	300
XII.	Dr. I. LEPŞI, Studii faunistice, morfologice şi fiziologice asupra Infusoriilor din România, 1927	140
XIII.	O. ANASTASIU, Industriile săteşti în raport cu localizarea marei industrii, 1928	120
XIV.	R. V. BOSSY, Politica externă a României între anii 1873—1880, privită dela Agenţia diplomatică din Roma, 1929	120
XV.	VICTORIA D. VOINOV, Excreţia prin intermediul cromatocitelor la nevertebrate, 1929	150
XVI.	SEXTIL PUŞCARIU, Studii Istroromâne III. Bibliografie critică, listele lui Bartoli, texte inedite, note, glosare, 1929	210
XVII.	P. P. PANAITESCU, Călători poloni în ţările române, 1930	180
XVIII.	N. GEORGESCU-TISTU, Bibliografia literară română, 1932	230
XIX.	RADU I. PAUL, Flexiunea nominală internă în limba română, 1932	300

ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ŞI CERCETĂRI
LVII

TEORIA CUNOŞTINŢEI

— EXPUNERE SISTEMATICĂ ŞI CRITICĂ —

DE

N. BAGDASAR

**



MONITORUL OFICIAL ŞI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAŢIONALĂ. BUCUREŞTI, 1942

CUPRINSUL

AGNOSTICISMUL

S'ar putea pune întrebarea, dacă mai e nevoie de un capitol special închinat agnosticismului, după ce am luat cunoștință de atâtea teorii, ce ar fi putut fi caracterizate drept agnostice. Nu vorbim de sceptici care, îndoindu-se de posibilitatea oricărei cunoașteri, sunt prin firea lor agnostici. Să ne amintim de un K a n t care, tinzând cu toată puterea să arate cum e «posibilă» cunoștința universală și necesară, și s'o justifice, demonstra în același timp că această cunoștință universală și necesară este valabilă numai despre lumea fenomenală, și că realitatea în esența ei, «lucrul în sine», nu poate fi cunoscut. Să ne gândim de asemeni la concepția pozitivistă, în frunte cu A u g. C o m t e, pentru care problemele metafizice sunt nu numai imposibile de rezolvit, dar și inutile. Totuși expunerea tendințelor agnostice, într'un capitol separat, este necesară, fiindcă ne va pune în cunoștință cu o întreagă serie nouă de argumentări ce urmăresc să demonstreze imposibilitatea de a rezolvi problemele referitoare la transcendent, problemele metafizice în legătură cu ceea ce există în sine, în legătură cu absolutul.

Termenul de agnosticism vine dela grecescul ἄγνωστος, care înseamnă *incognoscibil.* El a fost introdus în filosofie de T h o m a s H. H u x l e y în 1869 și de atunci a căpătat valoare circulatorie. H u x l e y ținea să exprime cu acest termen un procedeu de investigare, ce consta în aplicarea unui principiu unic, cu două posibilități de exprimare: pozitivă și negativă. «Pozitiv, spune el, acest principiu se poate astfel formula: în treburi ale intelectului urmează rațiunii tale, atât de departe cât ea te poate duce, fără să-ți apleci urechea vreunei alte cumpăniri. Și negativ: în treburi ale

intelectului nu da ca sigure concluzii ce nu sunt nici dovedite, nici demonstrabile». Inaintea lui însă, William Hamilton căutase să demonstreze că Necondiționatul sub cele două forme ale lui, de Absolut în sensul de complet sau perfect și de Infinit în sensul că nu poate fi desăvârșit, nu este nici reprezentabil, nici gândibil. Iar trei ani după ce Huxley crease termenul de agnosticism, adică în 1872, fiziologul Du Bois-Reymond făcea la un congres al oamenilor de știință germani răsunătoarea lui comunicare *Uber die Grenzen des Naturerkennens*, în care susținea nu numai că noi nu cunoaștem deocamdată esența materiei și a forței și nu putem explica din cauze mecanice conștiința, adică *ignoramus*, dar că noi nu *vom* cunoaște niciodată aceste lucruri, ele ne sunt pe vecie interzise, *ignorabimus*. Gânditorul însă care, cu o subtilă dialectică, a căutat să demonstreze de ce Absolutul, pe care nu-l tăgăduește, ci dimpotrivă îl afirmă cu tărie, nu poate fi cunoscut, este filosoful englez Herbert Spencer. Pe el îl vom lua ca reprezentant tipic al agnosticismului, ca să vedem în ce constă această doctrină [1]).

Spencer pornește dela antagonismul «cel mai vechiu, cel mai adânc, cel mai grav și cel mai general recunoscut» dintre toate antagonismele ce există între credințe, anume dela antagonismul dintre religie și știință. Un antagonism care, spune Spencer, «a început când descoperirea legilor celor mai simple ale lucrurilor celor mai comune a impus o limită fetișismului universal care domnise până atunci asupra spiritelor» și care «se găsește pretutindeni în toată întinderea cunoștinței omenești, dela interpretarea celor mai simple fapte ale mecanicei până la formele cele mai complicate ale istoriei națiunilor». Un antagonism ce-și are rădăcinile înfipte «în adâncimile habitudinilor intelectuale ale diferitelor ordine de spirite». Intre știință și religie s'a născut, datorită luptelor ce le-au purtat în decursul secolelor, o animozitate care împiedecă pe fiecare din ele să vadă ce este bun la cealaltă. Dușmănia dintre religie și știință, spune

[1]) Lucrarea fundamentală în această privință a lui Spencer este *Prémiers Principes*.

S p e n c e r, realizează fabula acelor cavaleri care se luptau între dânşii din pricina colorii unui scut. Unul susţinea că scutul are o coloare, altul că are altă coloare, fiecare acuzând pe celalt de prostie şi de rea credinţă: aceasta, din cauză că niciunul nu trecea de partea cealaltă a adversarului, pentru a privi scutul din punctul acestuia de vedere. Ei ar fi putut constata atunci de ce fiecare din ei vede altfel decât celalt şi cum fiecare are dreptate în parte. Această fabulă este plină de învăţăminte. Dacă ţinem în adevăr la adevăr şi nu la gloria triumfului, trebue să căutăm a ne da seamă ce face pe unii oameni să susţină altceva decât susţinem noi, şi să înţelegem că « obstinaţiunea lor de a susţine o credinţă trebue să vină de acolo că ei simt un lucru pe care noi nu l-am simţit », şi să căutăm a completa partea de adevăr găsită de noi cu aceea găsită de el. S p e n c e r pleacă deci dela convingerea, nestrămutată pentru el, « că e un sâmbure de *bunătate în lucrurile rele* » şi tot astfel « că este un sâmbure de adevăr în lucrurile false ». Ca atare, el se socoate îndreptăţit să proclame ca formă de procedare pentru deslegarea problemelor fundamentale de a ţinea o cale de mijloc. « Noi vom evita, spune el, cele două extreme ale unei supuneri excesive şi ale unei rezistenţe ilegitime; noi nu vom privi judecăţile oamenilor, pe unele ca absolut bune, pe altele ca absolut rele, ci vom înclina de preferinţă spre opinia, mai uşor de apărat, că nimeni nu are în totul dreptate şi că nimeni nu are în totul nedreptate ». Să privim ambele aspecte ale marii controverse dintre religie şi ştiinţă, cu imparţialitate. « Să rezistăm antrenamentelor educaţiei, să închidem urechea murmurelor sectarilor, şi să vedem probabilităţile *a priori* care pledează în favoarea fiecăreia din părţi ». Ne vom lămuri atunci nu numai asupra valorii ideilor ultime ale religiei şi aceleia ale ştiinţelor, dar şi asupra naturii limitelor şi valorii cunoştinţei în genere.

Ideile de care ne servim noi, nu sunt toate concepute efectiv, ci o bună parte din ele sunt concepute simbolic. Astfel, când e vorba de un anumit om, noi ne putem face despre el o idee destul de precisă şi completă. Dacă e vorba de familia căreia aparţine el, nu vom mai avea o idee la fel:

noi ne vom reprezenta, sau pe membrii cei mai importanți, sau pe aceia pe care-i cunoaștem mai bine. Cu alte cuvinte, noi avem despre familia în chestiune o idee vagă, « pe care ne-am putea-o preciza sau completa, dacă ar fi nevoie ». Iar dacă mergem mai departe și căutăm să ne facem o idee despre clasa fermierilor căreia aparține această familie, nu ne reprezentăm toate persoanele care fac parte din această clasă și chiar dacă am vrea, n'am putea-o face, ci ne mulțumim numai cu reprezentarea câtorva și cu convingerea că am putea mări indefinit numărul persoanelor reprezentate. Cu cât ne ridicăm deci la clase tot mai mari și mai cuprinzătoare, cu atât ideile pe care ni le facem despre ele pierd asemănarea cu acestea: ideile devin simboale pure. Să ne gândim la conceptele care se referă la mamifere, la clasificarea vertebratelor, la animale în genere, și ne vom convinge numaidecât că tot mai mult și continuu se pierde asemănarea dintre concepte și obiecte, până când se transformă într'o neasemănare extremă. « Pe măsură ce numărul obiectelor grupate împreună de gândire crește, conceptul format de un mic număr de exemplare-tipuri combinate cu noțiunea de multiplicitate, tinde din ce în ce mai mult să devină un pur simbol; aceasta, nu numai pentrucă ea încetează de a reprezenta întinderea grupului, dar și pentrucă, pe măsură ce grupul devine mai heterogen mărindu-se, exemplarele-tipuri la care gândim se aseamănă mai puțin cu media obiectelor cuprinse în grup ».

Nu trebue să credem însă că operația cu ajutorul căreia ne ridicăm dela obiecte mici și concrete la obiecte mai mari și mai întinse, ar fi o operație de prisos. Din contră, ea este de cele mai multe ori o operație foarte utilă și foarte necesară. « Când, în loc de lucruri, ale căror atribute pot să se unească destul de bine într'o singură stare de conștiință, noi avem a face cu alte lucruri, ale căror atribute sunt prea întinse sau prea numeroase pentru a fi astfel reunite, trebue ca noi să renunțăm a concepe o parte a atributelor sau ca noi să nu concepem niciunul din ele, adică să ne formăm despre ele o concepție mai mult sau mai puțin simbolică sau să nu ne formăm niciuna. Nu trebue să afirmăm nimic despre obiectele

prea mari sau prea numeroase pentru a fi reprezentate mental, sau trebue ca noi să ne alcătuim afirmaţiile cu reprezentări extrem de imperfecte despre aceste obiecte, cu simboale pure adică ». De unde însă nu urmează că operaţia aceasta nu este continuu periculoasă şi nu ne poate induce adesea în eroare. Căci se întâmplă de obiceiu ca noi să ignorăm rolul simbolic al acestor concepte şi să le acordăm un rol pe care nu-l au, fiindcă nu stă în menirea lor să-l aibă, anume un rol real. « Aceasta nu numai pentrucă conceptul nostru despre un lucru sau despre o clasă de lucruri reprezintă rău realitatea, noi suntem mai expuşi să ne înşelăm într'o afirmaţie pe care ne-o facem asupra ei, dar mai ales pentrucă noi supozăm că am conceput fidel o mare diversitate de lucruri, în vreme ce le-am conceput prin intermediul artificial al unui simbol, şi că în sfârşit noi confundăm cu ele lucruri ce nu se pot concepe în niciun fel ». Dela obiectele pe care ni le putem reprezenta fără dificultăţi în totalitatea lor, sau dela grupele mici de indivizi, pe care de asemeni ni le putem reprezenta, la acelea despre care nu putem avea reprezentări adecuate sau idei adevărate, din cauză că sunt în număr prea mare sau prea vaste, trecerea este insensibilă. Astfel, dela mărimea unei pietricele până la aceea a pământului este o distanţă enormă, dar între aceste două obiecte « se pot introduce o serie de mărimi dintre care fiecare diferă aşa de puţin de vecinele ei, încât e dificil de spus la ce punct al seriei conceptele noastre încep să devină imperfecte ». Dela ideile reale la cele simbolice trecem fără să observăm, fiindcă dela ideile reale la cele simbolice e o progresie graduală, sau trepte insensibile. « Pe deasupra, noi suntem aduşi să tratăm conceptele noastre simbolice ca şi când ar fi reale, nu numai pentrucă nu putem stabili între conceptele simbolice şi cele reale nicio linie de demarcaţie, dar şi pentrucă, în marea majoritate a cazurilor, noi ne servim de cele simbolice, aproape tot aşa de bine sau tot aşa de bine ca şi de cele reale, şi pentrucă ele nu sunt decât semne abreviate puse în locul semnelor mai complete care sunt pentru noi echivalentele obiectelor reale ». Ceea ce face ca în ochii noştri aceste concepte simbolice să dobândească valabilitate, e faptul că ele

pot fi verificate pe calea indirectă a măsurării sau a enumerării. Sistemul solar bunăoară este imposibil de conceput, conceptul de sistem solar este un concept simbolic. Şi totuşi, faptul că prezicerile pe care le facem în legătură cu el se realizează, trezeşte în noi convingerea că conceptul simbolic are o bază reală, că exprimă o existenţă reală şi anumite raporturi esenţiale. Noi ne obişnuim să privim conceptele simbolice ca reprezentări reale, ca concepte adecuate, pe de o parte fiindcă aceste concepte pot fi în marea majoritate a cazurilor completate, iar pe de altă parte pentrucă, « în majoritatea cazurilor, ele servesc de îndrumare la concluzii a căror validitate are drept piatră de încercare corespondenţa cu observaţia ». Ştiind însă pe baza unei lungi experienţe că ideile simbolice pot fi la nevoie verificate, noi ne obişnuim apoi să le admitem ca valide, fără să mai încercăm a le verifica. « In chipul acesta, deschidem poarta conceptelor care trec drept reprezentări ale lucrurilor cunoscute, dar care în realitate reprezintă lucruri ce nu se pot cunoaşte în niciun fel ». Conceptele rămân incomplete şi devin simbolice, datorită faptului că anumite însuşiri ale obiectelor, însuşiri despre care noi avem idei, încep să dispară din conştiinţă pe măsură ce obiectele de conceput devin mai întinse şi mai complexe. « Când mărimea, complexitatea sau diseminarea obiectelor concepute devine foarte mare, nu se poate gândi în acelaşi timp decât la un număr mic din atributele lor, şi concepţia este atunci atât de imperfectă încât nu mai este decât un simbol ». Simboalele sunt utile, legitime şi indispensabile filosofiei, atâta vreme cât fac posibilă prezicerea fenomenelor şi dau naştere în conştiinţa noastră certitudinei că ele se raportă în adevăr la realitate şi o reprezintă. « Insă când operaţiile spiritului acumulate sau indirecte nu ne pot pune în stare de a constata că ele corespund faptelor având o existenţă reală, şi că nu se poate face prezicerea a cărei realizare să furniseze aceeaşi dovadă, înseamnă că ele sunt radical vicioase şi iluzorii şi că nu se pot în niciun fel distinge de ficţiunile pure ».

Cu ajutorul acestui adevăr general, Spencer caută să ne lămurească asupra ideilor ultime, întâi ale religiei şi apoi

ale ştiinţei. Gânditorul englez porneşte dela faptul că atât primitivul cât şi copilul ce se naşte şi creşte în mediul civilizat, îşi pun vrând-nevrând întrebările: Ce este universul? De unde vine el?, întrebări ce « reclamă imperios o soluţie, când din timp în timp imaginaţia se ridică deasupra vulgarităţilor vieţii ». Orice soluţie, oricât de şubredă, ce se prezintă întâi, e socotită plauzibilă şi adoptată. « Pentru a umplea vidul gândirii, spune cu drept cuvânt Spencer, prima teorie venită, oricare ar fi, pare să valoreze mai mult decât nimic. In lipsa oricărei alteia, ea prinde uşor rădăcină, şi prin urmare îşi păstrează poziţia, graţie înclinării omului de a accepta primele explicaţii ce-i sunt prezentate, şi graţie autorităţii ce se îngrămădeşte în curând în jurul unei explicaţii date ».

Asupra originii universului sunt posibile « trei supoziţii verbal inteligibile »: sau că universul există prin el însuşi, sau că se creează pe el însuşi, sau că e creat de o putere exterioară, — toate trei însă egal de inconceptibile. Să luăm pe fiecare în parte şi să vedem de ce este inconceptibilă. Să începem cu cea dintâi, cu supoziţia că universul există prin el însuşi. Când noi spunem despre un arbore de pildă că se desvoltă prin el însuşi, cuvintele, cu ajutorul cărora exprimăm ideea, « deşi inexacte, reprezintă lucruri pe care ni le putem figura prin gândire cu o exactitudine destul de perfectă ». Noi nu ne putem reprezenta fireşte absolut toate schimbările complexe pe care le străbate arborele, dar totuşi ne putem reprezenta etapele principale ale schimbărilor. Operaţia aceasta a conştiinţei este apoi susţinută de experienţa generală, care « ne învaţă că printr'o observaţie continuată multă vreme, noi putem dobândi facultatea de a ne figura mental o serie de schimbări care reprezintă mai bine seriile reale, adică noi ştim că această concepţie simbolică a desvoltării spontane poate să se extindă în aşa fel ca să se apropie de o concepţie reală, şi că ea exprimă, deşi inexact, o operaţie exactă a naturii ». Concepţia de desvoltare prin sine a arborelui este simbolică, dar totuşi clară şi precisă şi susceptibilă de a se apropia de o concepţie reală. Nu tot aşa stau lucrurile însă cu conceptul de existenţă prin sine. Acesta este un concept simbolic vag şi cu totul de altă ordine decât acela de desvoltare

prin sine a arborelui. Asociind cuvântul *prin sine* cu cuvântul *existență*, noi credem că am dobândit o idee de aceeași natură cu ideea pe care ne-o sugerează cuvintele *activitate spontană*, ceea ce este în realitate o iluzie. « Mai întâi e clar că pentru noi cuvintele de existență prin sine, vor să spună existența independentă de o alta, care nu este produsă de o alta: afirmația existenței prin sine nu este decât o negare indirectă a creației. Excluzând astfel ideea unei cauze anterioare, excludem în mod necesar pe aceea a unui început; căci a admite că a fost un timp în care existența nu începuse, înseamnă a admite că începutul ei a fost determinat de ceva, sau cauzat, ceea ce este o contradicție. Deci existența prin sine înseamnă existență fără început, și o concepție a existenței prin sine este o concepție a unei existențe fără început ». Oricâte eforturi ar face spiritul, el nu poate izbuti să conceapă ceva. Căci « a concepe existența prin infinitul timpului trecut, înseamnă a concepe un infinit scurs, ceea ce este o imposibilitate ». Să admitem totuși că existența prin sine ar fi conceptibilă, prin aceasta ar fi cumva conceptibil și universul el însuși? Câtuși de puțin. Și e lesne de înțeles de ce. Intru cât existența unui obiect ar deveni mai conceptibilă prin aceea că s'ar dovedi că el a existat și mai înainte? « Nu se poate spune că existența unui obiect la un moment dat devine mai conceptibilă, pentrucă s'a descoperit că el exista cu o oră, cu o zi, cu un an mai înainte; și, dacă existența lui în acest moment nu devine câtuși de puțin mai inteligibilă prin faptul existenței lui în timpul unei perioade anterioare finite, nu există acumulare de perioade, chiar împinsă la infinit, care s'o poată face mai inteligibilă ». Teoria ateistă este prin urmare o teorie inconceptibilă. Și chiar dacă ar fi conceptibilă, n'ar fi prin faptul acesta însuși, o soluție. « Afirmația că universul există prin sine nu ne duce nici la un pas măcar dincolo de cunoașterea existenței lui prezente, și prin urmare ne lasă în fața unei nouă afirmații a aceluiași mister ».

După cum ipoteza existenței prin sine, construită de teoria ateistă, nu este conceptibilă și nu poate fi acceptată ca o soluție, tot așa ipoteza creației prin sine, prezentată de pan-

teism, nu este conceptibilă și nu poate fi recunoscută ca o soluție. Este adevărat că « există fenomene.... care ne ajută să ne formăm o concepție simbolică despre un univers în evoluție spontană », cum ar fi de pildă « precipitația unor vapori invizibili sub formă de nori ». Noi putem concepe că universul a trecut, pe baza unei determinări proprii, printr'o succesiune întreagă de faze până când a ajuns la stadiul în care se află astăzi. Dar ne este absolut imposibil de conceput cum ceva se creează pe sine și să transformăm concepția simbolică a unei creații prin sine, într'o concepție reală. « In realitate, a concepe creația prin sine, înseamnă a concepe existența în posibilitate devenind existență actuală prin efectul unei necesități imanente: ceea ce nu se poate. Noi nu ne putem face o idee despre existența potențială a universului ca distinct de existența lui actuală. Dacă ea ar fi în adevăr reprezentată în spirit, ea ar fi ca *ceva*, ca existență actuală adică; supoziția că ar fi reprezentată ca ceva, cuprinde două absurdități: că nimic este mai mult decât o negație și poate să fie reprezentat în spirit într'un mod pozitiv, și că un anumit nimic se distinge de alte nimicuri prin puterea de a se desvolta și de a deveni ceva ». Apoi, în afară de aceasta, noi n'avem în conștiința noastră nimic care să fie echivalentul și să corespundă cuvintelor: « o necesitate imanentă prin efectul căreia o existență în posibilitate a devenit o existență actuală ». Existența, care a stat un timp indefinit sub o anumită formă, poate fi concepută că a trecut sub altă formă, datorită unei impulsii externe sau adiționale; dar cum existența în posibilitate a devenit existență actuală, fără o cauză, este o chestiune inconceptibilă. Să admitem însă că se poate concepe o existență în posibilitate distinctă de o existență actuală și că se poate concepe și transiția dela cea dintâi la cea de-a doua. Cu aceasta problema ar fi soluționată sau ar fi adusă mai aproape de soluționare? Absolut deloc. Căci s'ar pune atunci aceeaşi întrebare pentru existența în posibilitate: de unde vine această existență în posibilitate? Ea are de asemeni nevoie de explicații ca și existența actuală. Iar dificultățile de explicare nu sunt la cea dintâi mai mici decât la cea din urmă.

In legătură cu originea puterii latente, vom avea prin urmare aceleași ipoteze: existența prin sine, creația prin sine și creația de către o putere exterioară. Niciuna însă acceptabilă. « Existența prin sine a unui univers în posibilitate, nu este mai acceptabilă decât cea a unui univers actual. Creația prin sine a unui univers în posibilitate ar implica cu atât mai vârtos dificultățile care ne opresc; ea ar cuprinde în sine că în spatele acestui univers în posibilitate există o virtualitate și mai îndepărtată; și tot așa mai departe până la infinit, fără a fi mai înaintați. Pe de altă parte, a asigna acestui univers în posibilitate drept cauză o forță exterioară, înseamnă a introduce gratuit și fără scop noțiunea unui univers potențial ». Ipoteza creației prin sine cuprinde așa dar termeni care nu corespund unor lucruri reale, « ci sugerează numai simboalele cele mai vagi și cele mai puțin susceptibile de interpretare ».

Să vedem dacă a treia ipoteză, aceea a creației de către o putere exterioară, admisă de teism, este mai conceptibilă. Se admite în genere, atât în diferitele concepții ateiste cât și de către cosmogonie, că cerul și pământul au fost făcute așa cum un meșter ar face un lucru; adică el are materialul și nu face altceva decât să-l transforme și să-l fasoneze. Ipoteza aceasta nu poate fi admisă, între altele și fiindcă ne lasă absolut nedumeriți asupra adevăratului mister în chestiune, « adică asupra originii materialelor din care a fost compus universul ». Comparația cu meșteșugarul ne pune în adevăr la îndemână un simbol, ca să ne figurăm cam cum ar fi fost făcut universul; dar un simbol cum nu se poate mai vag și fără temeiu. « Căci meșteșugarul nu face nici fierul, nici lemnul, nici piatra pe care le întrebuințează; el se mărginește a le fasona și a le pune împreună. Presupunând că soarele, planetele, sateliții și toate lucrurile pe care le conțin aceste corpuri, au fost formate într'un mod similar de un « Mare Artist », noi presupunem numai că el a dispus în ordinea pe care o vedem acum anumite elemente preexistente ». Cu aceasta însă problema nu este rezolvită. Fiindcă se pune în mod necesar întrebarea: elementele acestea preexistente de unde vin ele, unde își au originea? « Producerea

materiei scoase din nimic, iată adevăratul mister ». Similitudinea dintre procedeul meşteşugarului şi acela al « Marelui Artist » nu ne ajută cu nimic să deslegăm misterul. Teoria teistă se vădeşte însă şi mai şubredă atunci când se trece dela conţinutul lumii la ceeace-l conţine, adică dela materie la spaţiu. Dacă se admite că înaintea materiei exista un vid incomensurabil, atunci se ridică întrebarea: de unde acest vid? « Pentru ca o teorie a creaţiei să fie completă, ea ar trebui să răspundă că spaţiul a fost făcut în acelaşi chip ca şi materia. Dar imposibilitatea de a concepe acest mod de a crea spaţiul, este atât de manifestă, încât nimeni nu îndrăsneşte s'o afirme. In adevăr, dacă spaţiul a fost creat, el nu exista mai înainte; or, nu există efort al spiritului care să ne poată face să ne imaginăm non-existenţa spaţiului. Unul din adevărurile care ne sunt cele mai familiare, e că ideea unui spaţiu ce ne înconjoară din toate părţile nu poate fi îndepărtată o singură clipă din gândire. Nu numai că suntem siliţi de a gândi spaţiul ca prezent pretutindeni, dar noi suntem incapabili de a-i concepe absenţa, fie în trecut, fie în viitor. Dacă non-existenţa spaţiului este absolut inconceptibilă, rezultă de aci că creaţia spaţiului este inconceptibilă ». Să admitem totuşi că ideea unei creaţii a universului de către o putere exterioară ar fi conceptibilă, s'ar pune altă întrebare, care n'ar reduce cu nimic misterul. Această putere exterioară de unde vine? Pentru a răspunde la această întrebare, nu dispunem decât de cele trei ipoteze pe care le cunoaştem: a existenţei prin sine, a creaţiei prin sine şi a creaţiei de către o putere exterioară. « Cea din urmă este inadmisibilă; ea ne face să parcurgem o serie infinită de puteri exterioare şi ne readuce la punctul de plecare. A doua ne aruncă în aceeaşi încurcătură, pentrucă, aşa cum s'a văzut, creaţia prin sine presupune o serie infinită de existenţe în posibilitate ». Şi atunci nu mai rămâne decât a treia ipoteză, că universul are un creator ce există prin el însuşi. Dar şi existenţa prin sine este, după cum am văzut, « riguros inconceptibilă », indiferent de natura obiectului. « Cine recunoaşte că teoria ateistă este de nesusţinut pentrucă ea conţine ideea imposibilă a existenţei prin sine, trebue neapărat

să admită că ipoteza teismului este de asemeni de nesusținut, pentrucă ea conține aceeași imposibilitate ».

Astfel toate cele trei supoziții asupra originei universului, deși inteligibile verbal, supuse unui examen critic se vădesc de-a-dreptul iluzorii, ilegitime, inconceptibile, incogitabile. Și dacă noi ni le reprezentăm, nu ni le putem reprezenta decât în același mod în care ne reprezentăm pseudo-ideile desemnate cu cuvintele pătrat fluid sau substanță morală.

Dacă încercăm acum să cunoaștem *natura* universului, lucrurile nu stau mai bine: « aceleași dificultăți insurmontabile se înalță în fața noastră, sau mai curând sunt aceleași dificultăți sub forme nouă ». Noi nu putem să nu facem supoziții în legătură cu natura universului, iar dacă le facem, nu ni le putem reprezenta. « Ne găsim pe de o parte obligați să facem anumite supoziții și pe de altă parte găsim că aceste supoziții nu pot fi reprezentate ». Dar să vedem mai îndeaproape cum stau lucrurile.

Dacă cercetăm și căutăm să stabilim cum se face că în conștiința noastră avem impresii de sunet, de colori, de gust, de atâtea alte « atribute pe care le asignăm corpurilor, suntem constrânși să le privim ca efecte ale vreunei cauze ». Cauza aceasta poate fi determinată în trei feluri. Unii o consideră de natură materială, susținând că adevărata cauză a impresiilor lor este materia, declarându-se cu aceasta satisfăcuți. Alții o consideră de natură spirituală, susținând că spiritul este adevărata cauză a impresiilor și că materia nu este altceva decât un mod de manifestare a spiritului. Sau, în sfârșit, cum au făcut alții, materia și spiritul sunt considerate ca forțe imediate, iar tot ceea ce se petrece în conștiința noastră este atribuit unei puteri divine, care ea este socotită adevărata cauză. Noi nu ne oprim însă numai la faptul stabilirii unei cauze, ci ne simțim obligați să stabilim cauza primă a impresiilor noastre. « Agentul, materie, spirit sau orice altceva, căruia îi atribuim impresiile noastre, trebue să le fie cauza primă, sau să nu le fie. Dacă este, totul s'a terminat. Dacă nu este, trebue să fie îndărătul lui o altă cauză care devine atunci cauza reală a efectului ». Numărul cauzelor interpuse nu joacă în această împrejurare niciun rol, ceea ce

interesează este concluzia la care ajungem. Iar această concluzie spune: « Nu putem gândi impresiile pe care lumea le produce în noi, fără ca să gândim că ele au o cauză, şi nu putem cerceta cauza lor, fără să nu ne lovim de ipoteza cauzei prime ».

Dacă încercăm să ne gândim această cauză primă, ajungem la concluzii noi şi la dificultăţi inextricabile. Prima problemă care se pune în legătură cu cauza primă, este dacă ea e finită sau indefinită. « Dacă spunem finită, ne încurcăm într'o dilemă. A gândi că această cauză primă este fiinţă, înseamnă a gândi că ea are o limită. A gândi la această limită, înseamnă cu toată necesitatea a gândi că nu mai există ceva dincolo de ea; e absolut imposibil de conceput un lucru mărginit, fără a concepe o regiune care să-l înconjoare din toate părţile. Ce vom spune noi despre această regiune? Dacă această cauză primă este limitată şi dacă există ceva în afară de ea, acest ceva nu trebue să aibă cauză primă: trebue să fie fără cauză. Dar dacă admitem că ceva poate fi fără cauză, nu există raţiune de a supoza că un lucru oarecare are o cauză. Dacă, în afară de această regiune finită, asupra căreia guvernează cauza primă, există o regiune pe care noi suntem constrânşi s'o privim ca finită, asupra căreia cauza primă nu-şi întinde imperiul său; dacă admitem că există un infinit fără cauză, cuprinzând finitul cauzat, părăsim implicit ipoteza cauzalităţii. E deci imposibil de a considera cauza primă ca finită, ea trebue să fie infinită ».

Aceasta nu este însă singura concluzie inevitabilă la care ajungem atunci când încercăm să determinăm cauza primă. Cauza primă trebue să fie, nu poate să fie decât independentă. Căci dacă e gândită ca nefiind independentă, atunci ea nu mai poate fiinţà ca o cauză primă, ci cauza primă este în acest caz cauza de care depinde ea. Independenţa ei trebue să fie apoi totală, nu parţială, fiindcă a spune că este parţial independentă, înseamnă « a supoza o necesitate care determină independenţa ei parţial şi că această necesitate, oricare ar fi, trebue să fie o cauză superioară sau adevărata cauză primă, ceea ce este o contradicţie ». Dar când se spune: cauza primă trebue să fie total independentă, aceasta este tot

una cu a spune că este şi trebue să fie în afară de orice altă existenţă; « căci dacă prezenţa unei alte existenţe este necesară, cauza primă trebue să depindă parţial de această altă existenţă şi nu mai poate fi cauza primă ». Ceva mai mult încă. Cauza primă nu trebue să fie gândită numai ca neavând relaţii necesare cu altă formă de existenţă, dar ea trebue gândită ca neputând avea vreo relaţie necesară nici măcar în interiorul ei însăşi. Cauza primă nu poate avea în interiorul ei nimic care să-i determine schimbarea sau să i-o împiedece. « Căci dacă e ceva în ea care să-i impună aceste necesităţi şi aceste restricţii, acest ceva trebue să fie o cauză primă, ceea ce-i absurd. Astfel, cauza primă trebue să fie în toate sensurile perfectă, completă, totală, cuprinzând în ea toată puterea şi ridicându-se deasupra oricărei legi. Sau, pentru a ne servi de expresia acceptată, ea trebue să fie absolută ».

Reflexiile în legătură cu natura universului ne duc prin urmare la două concluzii inevitabile. Anume: atât obiectele şi acţiunile externe, ca şi fenomenele conştiinţei proprii, ne constrâng să le aflăm cauza; căutându-le însă cauza, noi nu ne putem opri şi nu ne putem declara mulţumiţi, « înainte de a ajunge la ipoteza cauzei prime »; iar ajunşi aici, ne vedem siliţi a gândi cauza primă ca infinită şi absolută. Concluziile acestea rezultă cu o necesitate inexorabilă. Şi totuşi, atât raţionamentele cât şi concluziile la care duc ele « nu sunt decât concepte simbolice de ordin ilegitim », atât raţionamentele cât şi concluziile sunt ilusorii. Raţionamentele sunt false, concluziile sunt eronate şi se contrazic mutual. Pentru a dovedi acest lucru, Spencer se serveşte de demonstraţia făcută de Mansel, care la rândul său împărtăşeşte doctrina lui W. Hamilton. Ideile de cauză primă, infinit şi absolut, idei egal de indispensabile, nu pot fi totuşi gândite ca atribute ale uneia şi aceleiaşi fiinţe, fără a nu cădea în contradicţii cu ele. « O cauză, spune Mansel, întru cât este cauză, nu poate fi absolută; absolutul ca absolut nu poate fi o cauză. Cauza, întru cât este cauză, nu există decât în relaţie cu efectul ei: cauza este o cauză a efectului; efectul este un efect al cauzei. Pe de altă parte conceptul unui absolut

presupune o existenţă posibilă în afară de orice relaţie. Noi încercăm să scăpăm acestei contradicţii aparente, introducând ideea de succesiune în timp. Absolutul există mai întâi prin el însuşi şi pe urmă devine o cauză. Dar aici suntem împiedecaţi de un al treilea concept, acela de infinit. Cum poate deveni Infinitul ceea ce el nu era mai întâi ? Dacă determinarea cauzală este un mod posibil de existenţă, ceea ce există fără cauză nu este infinit, adică, ceea ce devine cauză iese din propriile ei limite... ». « Dacă presupunem că absolutul devine o cauză, continuă Mansel, rezultă că el acţionează cu ajutorul liberului arbitru şi al conştiinţei. Căci o cauză necesară nu poate fi concepută ca absolută şi infinită. Dacă ea este necesitată de ceva în afară de ea, ea este prin faptul acesta limitată de o putere superioară, şi dacă ea este necesitată de ea însăşi, ea are în natura ei proprie o relaţie necesară cu efectul ei. Trebue deci ca acest act de cauzare să fie voluntar, şi voinţa nu este posibilă decât într'o fiinţă conştientă. Dar conştiinţa nu este conceptibilă decât ca relaţie. Trebue să existe un subiect conştient şi un obiect despre care subiectul să fie conştient. Subiectul este un subiect pentru obiect; obiectul este un obiect pentru subiect; şi niciunul nici altul nu poate fi prin sine absolutul. Se poate înlătura această dificultate pentru o clipă, distingând între absolutul întru cât este relativ la un altul şi absolutul întru cât este relativ la el însuşi. E chiar posibil să se spună că absolutul poate fi conştient, cu condiţia ca să fie de el însuşi; dar această alternativă este în ultimă analiză nu mai puţin ruinătoare decât cealaltă. In adevăr, obiectul conştiinţei, fie acesta un mod de a fi a subiectului sau nu, este creat în şi prin actul conştiinţei, sau el are o existenţă independentă de conştiinţă. În primul caz, obiectul devine subiect, şi subiectul singur este adevăratul absolut. In cazul din urmă, subiectul depinde de obiect, şi obiectul singur este adevăratul absolut. Sau, dacă încercăm o a treia ipoteză şi dacă admitem că există amândouă [subiectul şi obiectul] într'o mutuală independenţă, nu mai avem absolut; nu ne mai rămâne decât o pereche de relativuri, căci coexistenţa, fie sau nu în conştiinţă, este ea însăşi o relaţie ». Dar demon-

strarea dificultăților nu se oprește aci. Ele se înalță insurmontabile în fața noastră, dacă privim însăși natura proprie a absolutului. « Nu numai că absolutul, spune Mansel în continuare, cum se concepe, nu poate avea relație necesară cu orice ar fi; dar chiar, în virtutea naturii lui proprii, el nu poate conține în el însuși relație, cum ar face-o de pildă un tot compus din părți, sau ca o substanță compusă din atribute sau ca un subiect conștient opus unui obiect. Căci, dacă există în absolut un principiu de unitate distinct de agregatul pur al părților sau atributelor, acest principiu singur este adevăratul absolut. Pe de altă parte, dacă acest principiu nu există în absolut, nu există absolut, ci un grup de relativuri. Trebue să recunoaștem că vocile filosofilor care proclamă aproape unanim că absolutul este în acelaș timp unul și simplu, sunt vocile rațiunii însăși, presupunând că rațiunea are o voce în această chestiune. Dar unitatea absolută, indiferentă și fără atribute, nu poate să se distingă de multiplicitatea ființelor finite printr'o trăsătură caracteristică, nici să se identifice cu ele în multiplicitatea lor. Suntem deci angajați într'o adevărată dilemă. Nu se poate concepe absolutul ca fiind conștient, nu se poate concepe nici ca fiind inconștient: el nu poate fi conceput ca fiind complex, nici ca fiind simplu; el nu poate fi conceput prin diferență, nici prin absență de diferență; el nu poate fi identificat cu universul, nici nu poate fi distins de acesta. Unul și multiplul, considerat ca începutul existenței, sunt deci egal de incomprehensibili ». Să lăsăm la o parte antagonismul căruia îi dau naștere aceste concepții fundamentale ale teologiei în aplicările lor speciale, și să admitem, spune Mansel, că toate « dificultățile sunt aplanate și că existența absolutului e sigur stabilită pe dovada rațiunii. Noi nu izbutim pentru aceasta să conciliem această idee cu aceea de cauză: noi n'am făcut nimic ca să explicăm cum absolutul poate da naștere relativului, infinitul, finitului. Dacă condiția activității accidentale este o stare superioară aceleia de repaos, absolutul, fie că a lucrat voluntar, fie că a lucrat involuntar, a trecut dela o condiție comparativ imperfectă la o condiție comparativ perfectă; și prin urmare el nu era perfect în origine. Dacă starea de activitate

este o stare inferioară aceleia de repaos, absolutul devenind cauză, a pierdut perfecţia lui originară. Rămâne, e adevărat, o supoziţie: că ambele stări se echivalează şi că actul creaţiei este o stare de indiferenţă. Dar această supoziţie distruge unitatea absolutului sau se distruge pe ea însăşi. Dacă actul creaţiei este real şi totuşi indiferent, suntem siliţi să admitem posibilitatea concepţiei a două absoluturi, unul producător şi altul non-producător. Dacă actul nu este real, supoziţia însăşi dispare... Pe deasupra, cum se poate concepe relativul venind la existenţă? Dacă e o realitate distinctă de absolut, trebue concepută ca trecând dela non-existenţă la existenţă. Dar a concepe un obiect ca neexistent, cuprinde contradicţie; căci ceea ce se concepe, este conceput ca obiect de gândire în şi prin concepte. Putem să nu gândim un obiect, dar dacă-l gândim, nu putem face altfel decât să-l gândim ca existent. Se poate la un moment dat să nu gândeşti un obiect şi într'un alt moment să gândeşti acest obiect ca şi existent; dar a gândi acest obiect în actul devenirii, în trecerea dela non-existenţă la existenţă, înseamnă a gândi un lucru care, în gândirea însăşi, se distruge... ». Şi M a n s e l conchide rezumând demonstraţia: « Conceptul Absolutului şi Infinitului, de orice parte se consideră, pare înconjurat de contradicţie. E contradicţie a supoza că obiectul cutare există, fie singur, fie unit cu altele, şi e contradicţie a supoza că el nu există. E contradicţie a-l considera ca unul şi e contradicţie a-l considera ca multiplu. E contradicţie a-l privi ca personal şi e contradicţie a-l privi ca impersonal. Nu se poate fără contradicţie să fie reprezentat ca activ şi cu atât mai mult nu se poate fără o egală contradicţie să fie reprezentat ca pasiv. Nu se poate concepe ca suma întregii existenţe, nici concepe ca o parte numai a acestei sume ».

Analiza ideilor ultime ale religiei ne duce prin urmare în mod necesar la judecăţi negative. Contradicţiile statuate, cât şi judecăţile negative obţinute, nu trebue să ne ducă însă, subliniază S p e n c e r, la concluzia că niciunul din aceste sisteme nu cuprinde un adevăr fundamental, căci « această concluzie ar fi o eroare ». Nu trebue să trecem cu vederea peste un lucru fundamental: anume că toate teoriile religioase,

care ca atare sunt teorii *a priori* asupra universului, dela cele mai grosiere până la cele mai temeinice, adică dela fetișism și trecând prin politeism, monoteism, panteism, până la ateism, « afirmă implicit două lucruri: întâi, că există ceva de explicat, al doilea, că explicarea este cutare sau cutare ». Toate religiile au prin urmare ceva comun: sunt de acord în mod tacit asupra faptului, că « lumea, cu tot ceea ce ea conține și cu tot ceea ce o înconjură, este un mister care vrea o explicație ». Acesta este rezultatul fundamental pe care trebue să-l reținem în urma examinării ideilor ultime ale religiei.

Să vedem cum se înfățișează ideile ultime ale științei. Să vedem, dacă măcar aceste idei sunt conceptibile, dacă sunt mai conceptibile decât acelea ale religiei.

Ideile ultime ale științei sunt ideile de spațiu și timp, idei asupra cărora însă avem ipoteze cu totul opuse. O ipoteză susține că timpul și spațiul sunt existențe exterioare nouă și independente de noi, că sunt obiective; o altă ipoteză susține din contra că spațiul și timpul au o existență interioară, că aparțin structurii propriei noastre conștiințe, că sunt subiective.

Să luăm prima ipoteză, ca să vedem ce valoare are. « Dacă spațiul și timpul există obiectiv, spune S p e n c e r, ele sunt entități. Asertiunea că sunt non-entități se distruge singură: non-entitățile sunt non-existente; și a susține că non-existența există obiectiv, înseamnă a uni termeni contradictorii. Și mai mult, a nega că spațiul și timpul sunt lucruri, adică în fond a le numi nimicuri, înseamnă a spune implicit absurditatea că există două specii de nimic. Nu se poate să fie privite ca atribute ale unei entități; pentru aceasta sunt două rațiuni: nu numai că e imposibil de conceput în realitate o entitate ale cărui atribute să fie ele, dar încă nu se poate imagina că ele încetează de a fi, chiar dacă orice lucru ar înceta de a fi; pe când atributele dispar în mod necesar cu entitățile cărora le aparțin. Astfel deci spațiul și timpul nu pot fi nici non-entități, nici atribute de entități ». Să ne punem în ipoteza obiectivității spațiului și timpului, și să încercăm a le considera ca lucruri. Rezultatul va fi că ne va fi peste putință să ni le reprezentăm ca lucruri. In adevăr, un

lucru nu poate fi conceput decât cu atributele lui, iar « absenţa acestor atribute este absenţa însăşi a termenilor în care un lucru este conceput »: absenţa atributelor atrage în mod necesar după sine imposibilitatea de a concepe. Dacă privim spaţiul, singurul atribut pe care ne este îngăduit să-l gândim că-i aparţine, este întinderea. Iar întinderea nu-i poate fi atribuită, fără a provoca o confuzie de idei. « In adevăr, întindere şi spaţiu sunt termeni convertibili: prin întindere, când spunem că este o proprietate a corpurilor, noi vrem să spunem ocuparea spaţiului; prin urmare, a spune că spaţiul este întins, înseamnă a spune că spaţiul ocupă spaţiul ». La acelaşi rezultat confuz ajungem, dacă încercăm să atribuim un atribut timpului. Spaţiul şi timpul nu pot fi concepute ca entităţi, nu numai fiindcă nu au atribute, ci şi din altă cauză. « Toate entităţile pe care le recunoaştem real ca atare sunt limitate; şi chiar când am putea cunoaşte o entitate ilimitată, am separa-o prin acest fapt de clasa entităţilor limitate ». Despre spaţiu şi timp nu se poate afirma însă niciuna nici alta, adică nici că sunt limitate, nici că sunt ilimitate. « Suntem cu totul incapabili să ne facem o imagine mentală despre spaţiul fără margini şi tot astfel suntem cu totul incapabili să imaginăm margini dincolo de care să nu mai existe spaţiu. La fel, dacă trecem dela infinitul mare la infinitul mic, e imposibil de gândit o limită divizibilităţii spaţiului şi e tot atât de imposibil să-l concepem divizibil la infinit ». De aceleaşi imposibilităţi ne lovim, când e vorba de timp. Pe baza ipotezei, după care spaţiul şi timpul sunt obiective, ajungem, precum vedem, la un antagonism ireductibil: « Nu putem concepe spaţiul şi timpul ca entităţi şi suntem incapabili să le concepem ca non-entităţi sau atribute de entităţi. Suntem siliţi să le gândim ca lucruri existente şi totuşi nu le putem reduce la condiţiile în care existenţele sunt reprezentate ».

Este poate mai întemeiată ipoteza susţinută de Kant, a existenţei subiective a spaţiului şi a timpului? Spencer spune din capul locului că ideea ce se află la baza filosofiei lui Kant, nu este o idee propriu zisă, ci o pseudo-idee, că deşi este inteligibilă verbal, ea este totuşi absolut negândibilă. Ipoteza lui Kant nu stă în picioare şi este incon-

ceptibilă din două rațiuni. O primă rațiune stă în ceea ce el neagă implicit. In adevăr, « a afirma să spațiul și timpul așa cum le cunoaștem sunt condiții subiective, înseamnă a afirma implicit că nu sunt realități obiective; dacă spațiul și timpul care se găsesc în spiritele noastre aparțin *eului*, trebue în mod necesar ca ele să nu aparțină *non-eului*, ceea ce este absolut imposibil de conceput ». Kant își întemeiază ipoteza subiectivității spațiului și timpului pe faptul că conștiința de spațiu și timp nu poate fi suprimată, când în realitate această imposibilitate pentru conștiință de a se desface de spațiu și timp dovedește tocmai existența lor obiectivă. S'ar putea firește răspunde acestei obiecții aduse de Kant cu afirmația că incapacitatea noastră de a ne desface de spațiu și timp nu este altceva decât o consecință inevitabilă a existenței lor subiective. Dar această nouă afirmație poate fi răsturnată cu ceea ce afirmă direct conștiința. Și anume « conștiința afirmă direct că timpul și spațiul nu sunt înlăuntrul spiritului, ci în afara spiritului, că nu se poate concepe ca ele să devină non-existente, chiar dacă spiritul ar deveni non-existent ». A doua rațiune a inconceptibilității ipotezei lui Kant stă în ceea ce el afirmă explicit. Dacă în adevăr spațiul și timpul sunt forme ale *gândirii* [Spencer se exprimă aici greșit sau îl interpretează greșit pe Kant, căci acesta nu susține că spațiul și timpul sunt forme ale *gândirii*], noi nu le putem gândi, fiindcă nu se poate ca ceva să fie în același timp și *formă* a unei gândiri și *materie* a ei. Kant afirmă apoi că spațiul și timpul sunt obiecte ale conștiinței. Această afirmație este însă menită să provoace câteva întrebări ce vor scoate în evidență șubrezenia ipotezei. « Dacă sunt *obiecte* de conștiință, cum pot fi ele deci în același timp *condiții* ale conștiinței? Dacă spațiul și timpul sunt în numărul condițiilor sub care noi gândim, atunci trebue, când gândim spațiul și timpul însele, ca gândirile noastre să fie incondiționate și dacă pot exista gândiri incondiționate, ce devine teoria? »

Oricum le-am privi deci, ideile de spațiu și timp « sunt cu totul incomprehensibile ». Cunoștințele pe care pretindem că le avem despre ele, sunt pseudo-cunoștințe, pe care nu

putem pune niciun temeiu. « Dacă, pe de o parte, credem invincibil în realitatea lor obiectivă, suntem pe de altă parte incapabili de a o explica raţional. In sfârşit, a pune cealaltă alternativă, non-realitatea obiectivă a spaţiului şi a timpului (ce se poate foarte bine formula, dar ce este imposibil să se figureze) înseamnă pur şi simplu a multiplica absurdităţile ». Asupra ideilor de timp şi spaţiu, care sunt idei fundamentale ştiinţifice, rămânem prin urmare într'o totală ignoranţă.

Dacă luăm altă problemă fundamentală ştiinţifică, anume aceea a divizibilităţii materiei, dificultăţile sunt tot aşa de mari. In legătură cu divizibilitatea materiei nu sunt posibile decât două ipoteze: materia este divizibilă la infinit şi materia nu este divizibilă la infinit. Ambele ipoteze sunt însă incomprehensibile. Să luăm prima ipoteză, şi să vedem unde ajungem dacă presupunem că materia e divizibilă la infinit. Noi putem divide un corp în două, putem apoi divide fiecare jumătate în două, şi cu fiecare parte astfel obţinută putem proceda la fel, până când ajungem la nişte părţi aşa de mici încât nu mai pot fi divizate pe cale fizică. Noi însă nu ne oprim la divizibilitatea fizică, ci continuăm, pe cale mintală, operaţia de divizare fără sfârşit a materiei. Dar în acest caz nu mai înseamnă « a concepe divizibilitatea infinită a materiei, ci înseamnă numai, a-ţi forma un concept simbolic », adică o idee care nu poate fi reală şi verificată. « A concepe divizibilitatea infinită a materiei, înseamnă a urmări mental diviziunile la infinit, dar pentru aceasta ar trebui un timp infinit ». Să luăm ipoteza cealaltă, anume că materia nu este divizibilă la infinit. A susţine că materia nu este infinit divizibilă, e tot una cu a spune că părţile din care se compune materia nu pot fi divizate cu ajutorul niciunei forţe, ceea ce este o supoziţie pur verbală, care ca şi ipoteza primă nu poate fi reprezentată. « Căci fiecare din aceste părţi elementare, dacă există, trebue să aibă o suprafaţă superioară şi o suprafaţă inferioară, o parte dreaptă şi o parte stângă, aşa cum au bucăţile mai mari. Insă, e imposibil de imaginat ca marginile acestei părţi elementare să fie aşa de elementare încât să nu se poată face să treacă printre ele un plan de acţiune; şi oricare ar fi forţa de coeziune ce li se presupune,

e imposibil de exclus ideea unei forțe superioare capabilă să triumfe asupra ei ». Niciuna din aceste două ipoteze nu este mai bună decât alta, niciuna din ele nu poate fi preferată celeilalte și cu toate acestea inteligența umană « nu poate să nu gândească că una sau alta trebue să se acorde cu faptele ». Problema divizibilității materiei este deci o problemă insolubilă.

In legătură cu materia se mai pune o altă problemă importantă, anume a solidității ei. O bucată de metal se prezintă percepțiilor noastre ca « o masă omogenă, rezistentă, fără soluție de continuitate », ea « pare ochilor și degetelor perfect plină ». Se pune întrebarea: este materia în adevăr atât de solidă cum pare ea simțurilor noastre? Dacă răspundem afirmativ la această întrebare și dăm dreptate celor ce ne spun simțurile, dificultățile ce se ridică sunt inextricabile. « Dacă materia ar fi absolut solidă, cum se presupune, ea ar fi absolut incompresibilă, ceea ce nu este, pentrucă nu se poate concepe compresibilitatea sau, într'un mod implicit, apropierea părților constitutive, dacă nu este între ele un spațiu neocupat ». Dar supoziția solidității absolute a materiei e de nesusținut și din altă cauză. Să luăm un exemplu din mecanică, anume două corpuri, ambele de aceeași dimensiune, dintre care unul în repaos și altul în mișcare, acesta din urmă lovind pe cel dintâi încât ele să se miște împreună: ele se vor mișca, dar cu o viteză care nu poate fi decât jumătatea vitesei inițiale. E o lege, « a cărei negare este inconceptibilă », potrivit căreia « trecerea dela o mărime la alta nu se poate face decât prin toate gradele intermediare celor două mărimi ». Dacă ne referim la exemplul nostru, conform acestei legi corpul care se mișcă să zicem cu vitesa 4 nu poate să-și reducă, datorită șocului, vitesa inițială instantaneu la 2, ci trebue să treacă prin toate vitesele ce se află între 4 și 2. « Dar dacă materia ar fi cu adevărat solidă, dacă unitățile cari o compun ar fi cu adevărat incompresibile și în contact absolut, această « lege a continuității » (e numele ce-l poartă) ar fi violată în toate cazurile de coliziune. Căci fiind date două unități elementare, dacă una ce se mișcă cu o vitesă reprezentată prin 4 lovește pe alta ce este în

repaos, unitatea care loveşte trebue să sufere instantaneu o diminuare a vitesei sale, care cade la 2; trebue să treacă dela vitesa 4 la vitesa 2, fără ca să se scurgă vreo bucată de timp oarecare şi fără să treacă prin vitesele intermediare; trebue să se mişte în aceeaşi clipă cu vitesele 4 şi 2, ceea ce este imposibil ».

De aceea s'a recurs la altă ipoteză, aceea susţinută de Newton. Materia se compune din particule solide, atomii, care însă nu sunt în contact direct, « ci acţionează unii asupra altora datorită forţelor atractive şi repulsive, a căror intensitate variază cu distanţele ». Această ipoteză nu este mai comprehensibilă decât cealaltă. In adevăr, ea nu suprimă dificultatea, ci dela agregaţi o deplasează asupra atomilor. Să presupunem că materia se compune în adevăr din unităţi dense, întinse, ce se scaldă într'o atmosferă de forţă. Această supoziţie nu înlătură deloc întrebarea asupra constituţiei acestor unităţi ultime. La această întrebare nu putem răspunde altfel, decât că fiecare din aceste unităţi este o mică porţiune de materie. Cu alte cuvinte, ne întoarcem pe un drum ocolit şi multiplicând dificultăţile, la ipoteza primă.

Pentru soluţionarea acestei probleme s'a mai făcut o supoziţie. Dându-şi seama, că materia nu se poate constitui, aşa cum susţinea Leibniz, din monade fără întindere şi ţinând seama de temeinicia obiecţiilor aduse ipotezei lui Newton, Boscovich a elaborat o nouă teorie, mixtă, socotită în stare să întrunească avantagiile ambelor ipoteze anterioare, cu evitarea tuturor dificultăţilor pe care le implicau. După Boscovich, « părţile constitutive ale materiei sunt centri de forţă, puncte fără dimensiuni, care se atrag şi se resping mutual, în aşa fel încât păstrează între ele distanţe specifice ». El mai afirmă apoi că « forţele posedate de aceşti centri pot varia cu distanţele, aşa încât în condiţii date centrii ar rămâne în echilibru stabil, separaţi prin intervale determinate, şi că în alte condiţii intervalele s'ar mări sau s'ar micşora ». Teoria lui Boscovich, deşi ingenioasă şi evită o seamă de dificultăţi, nu poate fi totuşi acceptată. Şi anume nu poate fi acceptată, fiindcă punctul de

plecare este cu totul inconceptibil. « Un centru de acțiune absolut fără întindere este, spune S p e n c e r, inconceptibil ». Noi ne putem face o idee despre el, dar o idee simbolică ilegitimă. « Ideea de rezistență nu poate să se separe în gândire de ideea unui corp întins care rezistă. A admite că forțe centrale pot rezida în puncte, nu zic infinit de mici, dar care nu ocupă niciun spațiu, oricât de mic, puncte care nu au altă relație decât poziția lor, dar cari n'au nimic pentru a o marca; puncte pe care nimic nu le distinge de alte puncte vecine ce nu sunt centri de forță, înseamnă a face o ipoteză cu totul în afară de capacitatea spiritului omenesc ».

Asupra naturii intime a materiei nu ne putem face o idee comprehensibilă. Ca și la timp și spațiu, noi nu posedăm asupra materiei decât supoziții absurde, între care trebue să alegem.

Să supunem analizei o altă noțiune științifică fundamentală, noțiunea de mișcare, ca să vedem dacă măcar aceasta este conceptibilă. Dacă luăm o mișcare simplă, un corp pe care-l împingem cu mâna într'o direcție determinată, s'ar părea că nu avem niciun motiv să ne îndoim nici de realitatea mișcării, nici de direcția în care se mișcă acel corp. Și totuși, nu e greu de arătat că întemeiată nu este nici judecata asupra realității mișcării, nici aceea asupra direcției ei. Pentru a ne convinge despre acest lucru, să luăm un alt exemplu: un vapor care plutește pe apă la ecuator, cu fața spre Vest. Dacă, pe vaporul acela, ce stă deocamdată pe loc, căpitanul se mișcă dela proră spre pupă, noi vom afirma, convinși că exprimăm un adevăr, că el se mișcă spre Est. Dar dacă ancora se ridică și vaporul se pune în mișcare spre Vest cu aceeași vitesă cu care căpitanul se mișcă spre Est, mai putem noi afirma că și căpitanul se mișcă spre Est? Firește că nu, căci în vreme ce căpitanul merge spre Est, vaporul merge spre Vest, ducând cu el și pe căpitan. Noi nu putem spune despre căpitan că se mișcă nici spre Est, nici spre Vest, ci avem motive să susținem că în raport cu spațiul ambiant el stă pe loc. Și totuși această judecată nu este întemeiată. Căpitanul nu se află mereu în același punct. Știm că pământul se învârte în jurul axei sale și prin urmare și căpitanul spre

Est, cu o vitesă de 1000 mile pe oră. Dacă am afirma însă că şi căpitanul se mişcă spre Est cu 1000 mile pe oră, am afirma o eroare. Căci, după cum ştim, pământul se mişcă în orbita lui cu 68.000 de mile pe oră, ceea ce înseamnă că, dacă e amiazi, căpitanul se mişcă spre Est cu 1000 de mile, iar spre Vest se mişcă cu o vitesă de 67.000. Dar nici acum nu ştim precis ce este cu mişcarea pământului. Căci nu trebue să uităm că întregul sistem solar se mişcă spre constelaţia lui Hercule şi dacă ţinem seama de acest lucru, atunci ajungem la constatarea că în realitate « căpitanul nu se mişcă spre Est, nici spre Vest, ci că urmează o linie înclinată pe planul elipticei şi că el merge cu o vitesă mai mare sau mai mică (după epoca anului) decât aceea pe care am dat-o noi ». Şi nici acum nu ştim dacă rezultatul la care am ajuns este exact, fiindcă noi nu cunoaştem încă în totul « orânduirile dinamice ale sistemului nostru sideral ». Cine ştie ce alte rezultate am stabili, dacă le-am cunoaşte în întregime! « Se vede deci clar cât de înşelătoare sunt ideile noastre despre mişcare. Ceea ce pare că se mişcă, este în realitate în nemişcare; ceea ce pare staţionar, se mişcă în realitate; ceea ce după noi se îndreaptă într'o direcţie, se mişcă cu o rapiditate mai mare într'o direcţie contrară ». Mişcările pe care le cunoaştem noi nu sunt mişcările reale ale unui obiect « în vitesa sau în direcţia lui », ci sunt mişcările pe care noi le măsurăm în raport cu un anumit punct. De unde nu trebue să conchidem că dacă mişcările pe cari le măsurăm noi nu sunt reale, n'ar exista mişcări reale. Mişcări reale există şi noi corectăm judecăţile succesive pe cari le facem asupra direcţiei şi vitesei unui obiect, fiind ferm convinşi că există şi direcţie reală. Suntem deasemeni convinşi că « există în spaţiu puncte fixe în raport cu care toate mişcările sunt absolute şi găsim că e imposibil să ne scăpăm de această idee ». Şi cu toate acestea mişcarea absolută nu numai că nu poate fi percepută, dar nici măcar nu poate fi concepută. Dacă facem abstracţie de condiţiile de spaţiu, mişcarea este absolut inconceptibilă. « In adevăr, mişcarea este o schimbare de loc; dar într'un spaţiu fără limită schimbarea de loc este inconceptibilă, pentrucă locul însuşi este inconceptibil. Locul nu

poate fi conceput decât în raport cu alte locuri și în absența obiectelor dispersate în spațiu, un loc nu poate fi conceput decât în raport cu limitele spațiului; de unde urmează că, într'un spațiu limitat, un loc nu poate fi conceput; toate lucrurile trebue să fie la egală distanță de limitele care există. Astfel pe de o parte suntem obligați să gândim că există o mișcare absolută și pe de altă parte că mișcarea absolută este incomprehensibilă ».

Insolubilă este apoi și problema transmiterii mișcării. Ne este imposibil de conceput cum un lucru care este în mișcare poate face să se miște un alt lucru care este staționar. « Sub ce raport un corp care a suferit o izbitură diferă de ceea ce era mai înainte? Ce lucru i-a fost adăugat, care, fără să-i afecteze într'un mod sensibil proprietățile lui, îl face totuși capabil să traverseze spațiul? » E vorba doar de același obiect care însă odată se află în repaos și altădată în mișcare, care în prima stare nu are tendința de a schimba locul, iar în starea a doua o are. « Care este deci lucrul care continuă să producă acest efect fără să se epuizeze? Cum se face că el [lucrul] rămâne în obiect? Veți spune că mișcarea a fost comunicată; dar cum? Ce lucru a fost comunicat? Corpul care izbește n'a transferat un *lucru* corpului izbit; nu se poate nici spune că i-a transferat un *atribut*. Ce a fost deci transferat? » Cu aceasta ne aflăm « în fața vechii enigme a mișcării și repaosului ». Noi observăm de atâtea ori că un obiect în mișcare își micșorează încetul cu încetul vitesa până când se oprește cu totul; de asemeni observăm adeseori că un obiect trece dela starea de repaos la cea de mișcare datorită unei forțe. Observăm aceste lucruri și totuși nu ni le putem reprezenta. Suntem înclinați să credem și să gândim că lucrurile se petrec conform legii continuității, anume că un lucru ce se află în mișcare nu trece în starea de vitesă mai mică sau de repaos decât traversând toate vitesele intermediare; și tot așa dela repaos la mișcare sau dela o vitesă mai mică la una mai mare. Că, altminteri spus, mișcarea crește insensibil, până când dela o mișcare infinitesimală se ajunge la zero sau dela zero se ajunge la o mișcare infinitesimală. In realitate însă lucrurile sunt inconceptibile. « Urmăriți cât

vreţi cu gândirea o vitesă care descreşte, rămâne încă *oarecare* vitesă. Luaţi jumătate şi apoi jumătatea sumei de mişcare, şi aceasta la infinit, mişcarea există încă; şi mişcarea cea mai mică este separată de zero mişcare printr'o prăpastie de netrecut. Aşa cum un lucru, oricât de subţire ar fi, este infinit de mare în comparaţie cu nimic, tot aşa mişcarea cea mai puţin conceptibilă este infinită în comparaţie cu repaosul ». Absolut la fel stau lucrurile, dacă e vorba de trecerea dela repaos la mişcare. Ne aflăm deci în faţa unui antagonism ireductibil: nu putem să gândim că lucrurile acestea se petrec fără violarea legii continuităţii, pe de o parte; iar pe de altă parte, nu putem concepe violarea acestei legi. « Astfel, conchide Spencer, fie că am considera-o în raport cu spaţiul, sau în raport cu materia, sau în raport cu repaosul, găsim totdeauna că mişcarea nu este un adevărat obiect de cunoaştere. Toate eforturile pe care le facem pentru a-i înţelege natura intimă nu pot decât să ne reducă a alege între două idei egal de imposibile ».

La aceleaşi dificultăţi insurmontabile ne duce şi problema conexiunii dintre forţă şi materie, asupra căreia nu e nevoie să ne oprim mai mult.

Dacă dela lumea externă trecem la cea internă, aceleaşi dificultăţi inextricabile ni se ridică în cale în legătură cu problemele ei fundamentale. Nu încape nicio îndoială că stările noastre de conştiinţă se produc în ordine succesivă. Dacă ne punem însă întrebarea: succesiunea aceasta de stări de conştiinţă este finită sau infinită, noi nu putem spune niciuna nici alta. Nu putem spune că este infinită, mai întâi fiindcă pe cale indirectă se poate stabili că ea are un început, iar în al doilea rând fiindcă, aşa cum am mai avut ocazia să vedem, nicio infinitate nu poate fi concepută. Dar nu putem spune nici că este finită, pentrucă oricât de bine ar funcţiona memoria şi oricât de departe am pătrunde cu ajutorul ei în trecutul stărilor de conştiinţă, « vom fi totdeauna incapabili să constatăm identitatea primelor stări de conştiinţă: perspectiva ideilor noastre dispare într'o obscuritate profundă, în care nu mai putem zări nimic ». Aşa cum nu putem cunoaşte începutul, la fel nu putem cunoaşte capătul terminal

al succesiunii stărilor de conştiinţă. Noi nu putem avea o cunoştinţă imediată despre sfârşitul unei serii în viitor; şi nu putem nici pretinde că inelul terminal şi prezent al unei serii, este cu adevărat ultimul. « In adevăr, starea de conştiinţă pe care noi o privim ca ultima noastră stare de conştiinţă, nu este ultima în realitate. Pentru ca noi să putem considera o impresie mentală ca parte a seriei, trebue ca ea să fie rememorată, *reprezentată* în gândire şi nu *prezentată*. Actul de conştiinţă care este în adevăr ultimul, este acela care se operează prin actul însuşi de a considera cu atenţie starea care e pe cale de a trece, adică aceea prin care noi gândim că o stare anterioară era în chip real ultima. Aşa încât sfârşitul apropiat al lanţului ne scapă tot atât de bine ca şi sfârşitul îndepărtat ». S'ar putea răspunde la aceasta eventual, că « noi nu putem *şti* în mod direct dacă conştiinţa este finită în ce priveşte durata », dar am putea *concepe*. Dar, spune Spencer, nici măcar aceasta nu este exact. Şi anume din două motive. Mai întâi, fiindcă nu putem concepe tot aşa cum nu putem percepe terminaţiile conştiinţei noastre. Actul de a concepe şi acela de a percepe sunt, spune Spencer, unul. Şi în actul de concepere şi în acela de percepere aceste terminaţii trebue să fie reprezentate ca producându-se, iar nu prezentate. « Dar, a prezenta terminaţia conştiinţei ca producându-se în noi, înseamnă a ne concepe pe noi înşine contemplând încetarea ultimei noastre stări de conştiinţă, ceea ce implică continuarea conştiinţei după această ultimă stare: ceea ce-i absurd ». In al doilea rând, din cauza schimbărilor conştiinţei. Conştiinţa se înfăţişează ca o schimbare perpetuă, ca necontenită succesiune de stări, stările posterioare stând în conexiune cu cele anterioare. Iar ca o stare de conştiinţă să fie cunoscută, ea trebue să fie comparată cu alte stări precedente, identificată sau deosebită de acelea, căci altfel ea nu poate fi cunoscută. « Dacă ea nu este gândită în conexiune cu altele, dacă ea nu este distinsă sau identificată prin comparaţie cu altele, ea nu este recunoscută, ea nu este o stare de conştiinţă. O ultimă stare de conştiinţă prin urmare, ca orice altă stare de conştiinţă, nu poate exista decât prin perceperea relaţiilor ei cu stările anterioare. Dar

perceperea relaţiilor ei trebue să constitue o stare posterioară celei din urmă, ceea ce-i o contradicţie ». Această dificultate mai e prezentată de Spencer şi sub forma următoare: « Dacă o schimbare necontenită de stare este condiţia în care conştiinţa există, când ultima stare supozată este atinsă prin isprăvirea stărilor prezente, schimbarea a încetat; deci conştiinţa a încetat; deci starea supozată nu este de loc o stare de conştiinţă, deci ultima stare de conştiinţă nu poate exista ». Ne lovim aici de aceleaşi dificultăţi pe cari le-am observat cu privire la relaţiile dintre mişcare şi repaos. « Aşa cum am văzut imposibilitatea reală de a concepe că repaosul devine mişcare sau mişcarea repaos, tot aşa găsim că e în realitate imposibil să concepem, fie începutul, fie sfârşitul schimbărilor cari constitue conştiinţa. Ajungem dar la concluzia, căreia nu i ne putem sustrage: « Pe de o parte suntem incapabili să credem sau să concepem durata conştiinţei ca infinită, pe de altă parte suntem incapabili s'o cunoaştem ca finită şi s'o concepem ca atare ».

Tot aşa de incapabili suntem însă şi atunci când ne punem problema substratului conştiinţei, când ne întrebăm: « Cine gândeşte? » Cu toate că fiecare din noi este ferm convins de existenţa lui şi că unii filosofi iau ca bază a sistemelor lor filosofice existenţa lor personală. Şi cu tot acordul ce există între mentalitatea vulgară şi gândirea filosofică în această privinţă, totuşi existenţa substanţială a conştiinţei nu se poate justifica în faţa raţiunii. Orice soluţie propozabilă am considera, se prezintă ca inconceptibilă. Să le luăm pe rând. Dacă vom spune că impresiile succesive şi ideile care constitue conştiinţa sunt impresii şi idei a ceea ce se numeşte spirit, « care, ca subiect, este *eul* real », « atunci admitem implicit că eul este o entitate ». Dacă admitem că impresiile şi ideile nu sunt simple modificări superficiale ale substanţei gânditoare, ci că sunt modificări adânci ale substanţei însăşi, « că ele sunt, fiecare în parte, formele modificate pe care această substanţă le ia din moment în moment », atunci « această ipoteză, ca şi precedenta, cuprinde în sine că individul există ca o fiinţă permanentă şi distinctă, pentrucă modificările presupun în mod necesar ceva modificat ». Dacă în sfârşit

admitem ipoteza sceptică, după care noi nu cunoaştem decât impresiile şi ideile, care « sunt pentru noi singurele lucruri existente » şi după care « personalitatea, pretinsul lor suport, este o pură ficţiune », încurcătura în care ne aflăm nu este cea mai mică. Căci ipoteza aceasta presupune tocmai ceea ce pretinde să refteze; mai întâi conştiinţa nu poate să fie redusă la impresii şi idei, fiindcă impresiile presupun în mod necesar existenţa unui ceva ce este impresionat; în al doilea rând, scepticul însuşi consideră impresiile şi ideile în care a disolvat conştiinţa, ca impresiile şi ideile *lui*, ceea ce pe baza ipotezei lui nu este îndreptăţit; în al treilea rând, fiindcă, dacă scepticul, « aşa cum e silit, admite că are o intuiţie a existenţei lui personale », el nu poate invoca nicio raţiune « pentru a respinge această intuiţie ca nefiind reală, în timp ce acceptă pe altele ca reale ». Impotriva concluziilor lui, scepticul n'are încotro, el trebue să « admită realitatea spiritului individual ». Recunoscând, împreună cu Mansel şi Hamilton, ca o condiţie fundamentală a conştiinţei, antiteza dintre subiect şi obiect, Spencer susţine că personalitatea « este un lucru ce nu se poate cunoaşte în niciun fel », că personalitatea nu poate fi cunoscută din cauza naturii însăşi a gândirii. « Actul mental, spune Spencer, în care eul este perceput, implică, ca orice altă stare mentală, un subiect percepător şi un obiect perceput. Dacă obiectul perceput este eul, care este subiectul ce percepe? Sau dacă eul adevărat este acela care gândeşte, care este celălalt eu care este gândit? Evident, o adevărată cunoaştere a eului implică o stare în care cel ce cunoaşte şi ceea ce este cunoscut sunt una, în care subiectul şi obiectul sunt identificate şi această stare, susţine cu dreptate Mansel, înseamnă distrugerea subiectului şi a obiectului ».

Ideile ultime ale ştiinţei se vădesc examenului critic ca nişte idei ilegitime, ele « sunt toate reprezentative de realităţi incomprehensibile ». Fie că este vorba de lumea externă, fie că este vorba de cea internă, dificultăţile sunt insurmontabile pentru omul de ştiinţă. « In lumea internă precum şi în lumea externă, omul de ştiinţă se vede înconjurat de schimbări perpetue, cărora el nu le poate descoperi nici

începutul nici sfârşitul. Dacă urcând cursul evoluţiei lucrurilor, adoptă ipoteza după care universul ar fi avut altă dată o formă difuză, el se găseşte în cele din urmă în imposibilitate de a concepe cum a ajuns universul la această stare; la fel, dacă speculează asupra viitorului, el nu poate asigna limită imensei succesiuni de fenomene ce se desfăşoară mereu înaintea lui. De asemeni dacă îşi îndreaptă privirile înlăuntru, el bagă de seamă că cele două capete ale lanţului conştiinţei sunt în afară de prizele lui; ceva mai mult, că e în afară de puterea lui de a concepe că conştiinţa a început în trecut sau că sfârşeşte în viitor ». Nu numai când e vorba de succesiunea şi schimbarea fenomenelor, omul de ştiinţă se vede în cele din urmă în faţa unui mister impenetrabil, ci, cum am văzut, şi atunci când e vorba de natura intimă a fenomenelor. « Chiar dacă ar fi capabil în toate cazurile să reducă aparenţele, proprietăţile şi mişcările lucrurilor, la manifestări de forţă în spaţiu şi timp, el ar găsi iarăşi că forţa, spaţiul şi timpul depăşesc orice inteligenţă. Tot astfel, dacă el poate reduce în ultimă analiză acţiunile mentale la sensaţii, ca la materialul primitiv din care sunt construite toate ideile, el nu este cu aceasta mai înaintat, căci el nu poate da nicio explicaţie nici sensaţiilor însele, nici acelui oarecare ceva care are conştiinţă de sensaţii ». Deci atât originea lucrurilor, cât şi substanţa lor, sunt enigme menite să rămână pururea astfel, sunt chestiuni insolubile, oricâte investigaţii ar depune mintea omenească. Desigur, ştiinţele au făcut progrese, prin adunarea de fapte şi descoperirea de adevăruri limitate şi derivate, dar aceste progrese nu trebue să ne facă să trecem cu vederea adevăratul fond al problemelor. « Oricât de mari, spune Spencer, sunt progresele făcute adunând faptele şi stabilind generalizări din ce în ce mai largi la orice punct va fi fost împinsă reducerea adevărurilor limitate şi derivate la adevăruri mai largi şi mai centrale, adevărul fundamental rămâne în afară de orice posibilitate. Explicarea explicabilului nu poate decât să arate cu mai multă claritate că ceea ce este dincolo, este inexplicabil ». Experienţa ştiinţifică şi rezultatul investigaţiilor sale, îl învaţă pe omul de ştiinţă să cunoască însuşirile efective ale inteligenţei umane, grandoarea

ei pe de o parte, micimea ei pe de altă parte: « puterea ei în domeniul experienței, neputința ei în domeniul în care experiența nu pătrunde ». El ajunge astfel « să-și facă o idee foarte lămurită despre incomprehensibilitatea celui mai simplu fapt considerat în sine », și « *știe* să nu pună la îndoială că, în esența sa intimă, nimic nu poate fi cunoscut ».

Nu numai cu ajutorul inducțiilor ce au la bază experiențe generale și speciale se poate dovedi că nu avem și nici nu putem avea idei absolute, dar și pe cale de deducție, printr'o dublă analiză: examinând pe de o parte produsele gândirii, iar pe de altă parte operația gândirii.

Intr'o zi de Septemvrie, spune Spencer, vă plimbați pe un câmp și la un moment dat un foșnet de iarbă produs la câțiva pași vă atrage atenția. Dorind să știți ce este, mergeți spre locul unde iarba se agită și ce vedeți? O potârniche care fuge într'un șanț. Constatând că potârnichea a mișcat iarba și a cauzat foșnetul, aveți curiozitatea satisfăcută, căci cu aceasta aveți *explicația* faptului. Ce înseamnă în acest caz a explica? Nu este prima oară când percepem că un corp pune alte corpuri mici în mișcare. Și când am stabilit că potârnichea este cauza mișcării ierbii, considerăm cazul acesta nou ca făcând parte din acelea percepute mai înainte. Dar dorind să aflați de ce potârnichea nu și-a luat sborul, vă duceți spre ea și, prinzând-o, observați pe penele ei sânge. Atunci *înțelegeți* de ce n'a sburat. Ce înseamnă: înțelegeți? Potârnichea « a fost rănită de un vânător și acesta e un caz în plus ce se adaugă la cazurile numeroase pe care le cunoașteți de pasări ucise sau rănite cu o lovitură de pușcă. Asimilați acest caz altora; aceasta e ce numiți că-l înțelegeți ». Să presupunem însă că mergeți mai departe și că observați că aripile, mușchii și forțele pasării sunt intacte și vreți să aflați de ce ea totuși nu poate sbura. Un anatomist pe care întâmplarea vi-l scoate în cale, vă arată de ce. El vă spune că lovitura a nimerit potârnichea « exact în locul unde nervii care animă mușchii uneia din aripi se îndepărtează de spina dorsală și că o leziune ușoară a acestor nervi, chiar dacă nu atinge decât un mic număr de fibre, împiedecând o coordonare perfectă a acțiunilor celor două aripi, poate distruge

facultatea de a sbura ». Acum aveţi *soluţia* problemei, soluţie ce constă în faptul că « puteţi pune acest caz nou într'o clasă de cazuri prealabil cunoscute ». Nu este prima oară când aflaţi de legătura ce există între leziunea sistemului nervos şi paralizia membrelor. « Conexiunea dintre leziunile sistemului nervos şi paralizia membrelor s'a prezentat de mai multe ori cunoştinţei noastre; şi găsiţi în cazul prezent o relaţie dela cauză la efect întocmai similară ».

Plecăm deci dela fapte particulare şi concrete, ne ridicăm la fapte mai generale, în care găsim că se încadrează cele particulare şi concrete. Faptele mai generale le înglobăm în fapte şi mai generale încă şi tot aşa, până când ajungem la anumite fapte foarte generale. « Am luat ca punct de plecare fenomene particulare, le-am raportat la grupe de fenomene din ce în ce mai largi şi, raportându-le la ele, am ajuns la soluţii care ni se par cu atât mai profunde cu cât operaţia a fost întinsă mai departe. A da explicaţii şi mai profunde, înseamnă numai a face noi paşi în aceeaşi direcţie ». Particularul îl explicăm prin general, generalul prin mai general, mai generalul prin şi mai general încă şi tot astfel mai departe. « Dacă, de pildă, se întreabă pentru ce legea acţiunii pârghiei este aceea care este sau pentru ce echilibrul fluidelor şi mişcarea lor prezintă relaţiile lor actuale, matematicienii răspund prin descoperirea unui principiu egal de adevărat pentru fluide şi pentru solide, a unui principiu care îmbrăţişează pe toate celelalte: acela al vitesei virtuale. La fel cunoaşterea aprofundată a fenomenelor de combinaţii chimice de căldură, de electricitate, etc., presupune că aceste fenomene au o raţiune care, descoperită, ne va apărea ca un fapt foarte general relativ la constituţia materiei, ale cărei fapte chimice, electrice şi termologice nu sunt decât diferite manifestări ». Dacă se face ipoteza că operaţia aceasta de reducere a adevărurilor speciale la adevărurile generale este ilimitată, concluzia ar fi că nu vom putea dobândi o explicaţie primă, căci pentru aceasta ne-ar trebui un timp infinit. Dar şi în ipoteza contrară, anume că operaţia este foarte limitată, ajungem la aceeaşi concluzie, mai întâi din pricina limitelor câmpului de observaţie, şi în al doilea rând din

pricină că numărul generalizărilor descrescând, atrage după sine în chip necesar creşterea lărgimii lor. Noi ne lovim în cele din urmă, în orice caz, de inexplicabil. « In adevăr, dacă generalizările mereu mai înaintate care constitue progresul ştiinţelor nu sunt altceva decât reduceri succesive de adevăruri generale, şi a acestora la altele şi mai generale, rezultă în mod evident că adevărul cel mai general, neputând fi redus la unul mai general, nu poate fi explicat. E evident că, deoarece cunoaşterea *cea mai* generală la care ajungem nu poate fi redusă la una *mai* generală, ea nu poate fi înţeleasă. Deci în mod absolut necesar, explicarea trebue să ne pună în faţa inexplicabilului. Adevărul cel mai înaintat pe care l-am putea ajunge trebue să fie în mod necesar inexplicabil. Cuvântul a înţelege trebue să-şi schimbe sensul, înainte ca faptul ultim să poată fi înţeles ».

Aceasta este concluzia la care ajungem, dacă analizăm produsele gândirii. La aceeaşi concluzie ajungem însă dacă analizăm şi operaţia gândirii. Spencer este de perfect acord cu Hamilton în ceea ce priveşte structura *condiţionantă* a gândirii. « *A gândi*, spune Hamilton, înseamnă *a condiţiona* şi limitarea condiţională este legea fundamentală a posibilităţii gândirii. Căci după cum un ogar nu poate sări pe deasupra umbrei lui şi după cum... vulturul nu-şi poate lua sborul din atmosfera în care planează şi care-l susţine, tot aşa spiritul nu poate depăşi sfera limitării în care şi prin care se realizează exclusiv posibilitatea gândirii ». Orice act de gândire, dacă e complet şi constitue o cunoştinţă, implică trei caractere esenţiale: *diferenţă*, *relaţie*, *asemănare*. Să luăm fiecare din aceste caractere în parte. Orice act de cunoaştere implică *diferenţă*. « Ideea însăşi de conştiinţă, spune Mansel, pe care Spencer îl citează în sprijinul teoriei sale, sub orice mod se manifestă, implică în mod necesar *distincţia dintre un obiect şi un altul*. Pentru a fi conştienţi, trebue ca noi să fim conştienţi de ceva; şi acest lucru nu poate fi cunoscut ca ceea ce este decât fiind distins de ceea ce nu este el. Dar distincţie vrea să spună în mod necesar limitaţie, căci pentru ca un obiect să se distingă de un altul, trebue ca el să posede un oarecare fel de a fi, pe care

altul nu-l posedă, sau să nu posede un oarecare fel de a fi pe care celălalt îl posedă. Dar este evident, că infinitul nu poate fi ca atare distins de finit, prin absenţa unei cantităţi pe care finitul o posedă, căci o atare absenţă ar fi o limitare. El nu se poate nici distinge printr'un atribut pe care nu-l posedă finitul, căci nicio parte finită neputând fi un constituant al unui tot infinit, caracteristica diferenţială trebue să fie ea însăşi infinită şi trebue în acelaşi timp ca ea să nu aibă nimic comun cu finitul... Concepţia de infinit implică în mod necesar contradicţie, căci ea implică că ceea ce nu poate fi dat decât ca ilimitat şi indiferent, este recunoscut prin limitaţie şi diferenţă... ». Orice act de cunoaştere implică însă şi *relaţie*. « Trebue, spune M a n s e l, un subiect sau o persoană conştientă şi un obiect sau un lucru despre care subiectul să fie conştient. Nu poate exista conştiinţă fără unirea acestor doi factori; şi în această unire fiecare din ei există numai aşa cum este el în raport cu celălalt. Subiectul nu este un subiect decât întru cât el este conştient de un obiect; obiectul nu este un obiect decât întru cât el este sub prizele unui subiect: şi distrugerea unuia sau altuia înseamnă distrugerea conştiinţei însăşi ». Acest caracter al gândirii noastre face imposibilă cunoaşterea absolutului şi ne evidenţiază că perceperea absolutului este contradictorie. « Pentru ca noi să avem conştiinţă de absolut ca absolut, trebue să cunoaştem că un obiect dat în relaţie în conştiinţa noastră este identic cu un obiect care, în propria lui natură, există fără relaţie cu conştiinţa. Dar, pentru a cunoaşte această identitate, trebue să putem compara cele două obiecte şi o atare comparaţie este ea însăşi o contradicţie. In fapt, suntem obligaţi să comparăm ceva despre care avem conştiinţă şi ceva despre care nu avem conştiinţă, când comparaţia este un act de conştiinţă şi nu e posibilă decât prin conştiinţa celor două obiecte. Este evident, deci, că chiar dacă am putea avea conştiinţă despre absolut, nu ne-ar fi posibil să cunoaştem ceea ce este absolutul; şi cum nu putem avea conştiinţă despre un obiect decât cunoscând că el este ceea ce este, aceasta e tot una cu a spune că noi nu putem avea conştiinţă despre absolut. Ca obiect de conştiinţă, orice

lucru este în chip necesar relativ; și ceea ce un lucru poate fi în afară de conștiință, nu există mod de conștiință care să ne-o poată spune. Această contradicție admite iarăși aceeași explicație ca și precedenta. Noțiunea noastră completă despre existență este în mod necesar relativă; căci e existența așa cum o concepem noi. Dar *existența*, cum o concepem noi, nu este decât numele diverselor chipuri în care obiectele se prezintă conștiinței noastre: un termen general, îmbrățișând o varietate de relații ». —In sfârșit, orice act de cunoaștere implică după Spencer —și cu aceasta el completează atât pe Hamilton cât și pe Mansel —și *asemănare*. « Dacă fiecare din impresiile mentale ar fi percepută ca diferind de cele precedente și opunându-se acestora, o conștiință n'ar fi, spune Spencer, decât un haos ». O impresie sau o idee devine element de cunoaștere numai atunci când e percepută și cunoscută ca aparținând unei categorii de stări precedente, ca fiind asemănătoare unei asemenea categorii. « Pentru a forma această conștiință bine ordonată pe care o numim inteligență, fiecare impresie trebue asimilată altora care ocupau înaintea lor un loc în serie. In același timp stările succesive ale spiritului și relațiile care le unesc trebuesc clasate, și clasificarea nu presupune numai că se elimină diferentul, dar și că se reunește similarul. Intr'un cuvânt, o cognițiune adevărată nu e posibilă decât când se întovărășește de o recogniție ». La obiecția ce presupune că i s'ar putea face, că, dacă așa ar sta lucrurile, « n'ar putea exista cognițiune primă și prin urmare de loc cunoștință », Spencer răspunde « că cognițiunea propriu zisă nu se formează decât încetul cu încetul; că în timpul primei perioade a inteligenței, înainte ca sensațiile produse prin raporturile cu lumea externă să fi fost puse în ordine, nu există cognițiune în înțeles strict; și că, așa cum se poate vedea la toți copiii, cognițiunile se degajează lent din confuzia conștiinței pe cale de desvoltare, pe măsură ce experiențele se orânduesc în grupe, pe măsură ce sensațiile cele mai frecvente și relațiile lor reciproce devin destul de familiare, încât să le poți recunoaște pe fiecare în parte de câte ori reapar ». Iar obiecția pe care de asemeni o prevede că s'ar putea ridica, anume că « dacă cogniția presupune recogniția,

nu poate exista recogniţie, chiar pentru un adult, a unui obiect pe care nu l-a văzut încă», Spencer răspunde că obiectul văzut este cunoscut, fiindcă este asimilat obiectelor văzute, că obiectul văzut «*este* cunoscut în măsura în care el este asimilat». Pentru a explica acest paradox, Spencer ne dă un exemplu. Să presupunem că vedem un animal *necunoscut*, care însă nu intră în speciile şi genurile stabilite. Ce facem atunci? Il subordonăm uneia din marile diviziuni, mamifere, pasări, reptile sau peşti. Dar să presupunem că e vorba de un animal anormal care nu poate fi subordonat uneia din aceste diviziuni, atunci îl putem clasa sau printre vertebrate sau printre nevertebrate. Să presupunem, mai departe, că e vorba de un organism la care nu se poate determina dacă predomină caractere animale sau vegetale, atunci el este clasat ca fiinţă vie. Iar dacă vedem că nu are în el nimic organic, atunci e mai presus de îndoială, că e un obiect material, şi-l cunoaştem, spune Spencer, recunoscându-l ca atare. «De unde rezultă în mod evident, continuă el, că un lucru nu este perfect cunoscut decât când el este similar sub toate raporturile lucrurilor cunoscute; şi el rămâne necunoscut exact în proporţia numărului raporturilor sub care el diferă de acestea. De unde urmează că, atunci când el nu are absolut niciun atribut comun cu ceva, el trebue să fie în afară de limitele cunoştinţei».

Dar dacă legea cogniţiei în genere spune că orice real nu poate fi cunoscut decât prin aceea că este clasat, atunci consecinţele sunt imense, în ce priveşte cauza primă, infinitul, absolutul. Aceste realuri, pentru a fi cunoscute, trebue să fie gândite ca făcând parte fie dintr'o specie, fie din alta. Prin natura lor însă, ele nu pot fi similare vreuneia din speciile pe care le cunoaştem cu ajutorul simţurilor noastre şi prin urmare nu pot fi cunoscute. «Intre ceea ce creează şi ceea ce este creat, trebue să existe o distincţie care să se ridice deasupra distincţiilor ce separă diferitele diviziuni ale creatului». Ceea ce este fără cauză, nu poate fi asimilat cu ceea ce este cauzat: există între ambii, în termenii înşişi, o opoziţie radicală. Infinitul nu poate fi pus în aceeaşi grupă cu ceva finit, pentrucă atunci el ar fi privit ca nonfinit. E imposibil de aşezat absolutul şi ceva relativ în aceeaşi categorie, atâta vreme cât se va defini

absolutul: ceea ce nu are relație necesară. Vom spune că actualul, deși inconceptibil când îl clasezi cu aparentul, poate fi gândit când îl clasezi cu el însuși? Această supoziție este tot atât de absurdă ca și cealaltă. Ea presupune pluralitatea cauzei prime, a infinitului, a absolutului: ceea ce implică contradicție. Nu poate exista mai mult de o cauză primă, dat fiind că existența uneia în plus ar implica ceva care necesită încă una, și acest ceva ar fi adevărata cauză primă. Supoziția că există două sau mai multe infinituri se distruge ea însăși. Se vede cu evidență, când ne reamintim că aceste infinituri, limitându-se unul pe altul, ar deveni finituri. Și, la fel, un absolut care n'ar exista singur, ci cu alte absoluturi, ar înceta de a mai fi absolut și ar deveni relativ. Prin urmare incondiționatul, pentrucă nu poate fi clasat nici cu o formă a condiționatului nici cu un alt incondiționat, nu poate fi de loc clasat. A admite că el nu poate fi cunoscut ca aparținând cutărei specii, înseamnă a admite că el este incognoscibil».

Relativitatea cunoștinței se impune deci cu o necesitate ineluctibilă.

La același adevăr inevitabil ajungem însă nu numai atunci când examinăm facultățile intelectuale și produsele gândirii, dar și când examinăm vieața însăși, conexiunea ce există între spirit și lume. Dacă privim vieața, vedem că ea este într'un veșnic antagonism cu forțele externe. Forțele externe « tind să pună materia din care se compun corpurile organizate, în starea de echilibru stabil pe care ni-l prezintă corpurile brute ». Iar forțele interne ale vieții caută continuu să combată această tendință a forțelor externe. « Și se pot privi schimbările perpetue care constitue vieața ca efectele necesare ale existenței acestui antagonism ». Astfel, pentru a ne menține în picioare, e nevoie ca greutatea membrelor și a celorlalte organe să fie neutralizate de tensiunea anumitor mușchi; « sau, cu alți termeni, grupul forțelor care, dacă ar fi singur, ar arunca corpul la pământ, trebue să fie contrabalansat de un alt grup de forțe », de un grup de forțe interne: numai în chipul acesta corpul se poate menține în picioare. Actele acestea de contrabalansare merg din ce în ce complicându-se, dacă pornim dela treptele inferioare ale scării animale, și ne

ridicăm pe treptele ei cele mai înalte. « Intr'o plantă, de pildă, vitalitatea constă în operaţii chimice şi osmotice, în raport cu coexistenţa luminii, căldurii, apei şi a acidului carbonic ambiant ». Cu cât ne ridicăm mai sus, cu atât operaţiile devin mai complexe. « Dar, la animale, operaţiile de balansare devin foarte complexe. Materialele necesare creşterii şi reparaţiei sunt, nu ca acelea care convin plantelor, prezente în toate locurile; ele sunt din contra dispersate şi provăzute cu forme diverse; trebue să le găseşti, să te faci stăpân pe ele şi să le pui într'o stare care le face proprii asimilării. De aci necesitatea locomoţiei; de aci necesitatea simţurilor; de aci necesitatea mijloacelor de prehensiune şi de distrugere; de aci necesitatea unui aparat digestiv apropriat ». Toate aceste complicaţii succesive sunt foarte necesare: ele menţin « balanţa organică în integritatea ei », ajutând-o să facă faţă « forţelor fizice, chimice şi altele, care tind s'o distrugă ». Ele pe de o parte « facilitează adaptarea fundamentală a acţiunilor dinlăuntru la acelea din afară », iar pe de altă parte « nu sunt ele însele decât adaptări nouă ale acţiunilor interioare la acelea ale exteriorului ». Dacă privim mişcările pe care le desfăşoară o fiinţă vorace prin urmărirea prăzii sau dacă privim mişcările pe care prada le face ca să se apere şi să evite moartea, ele nu sunt decât « schimbări în organism preparate pentru a lupta cu anumite schimbări survenite în mediul în care este cufundat organismul ». De asemeni, dacă privim actul prin care o fiinţă remarcă un aliment, acest act se prezintă ca « o corelaţie particulară a modificărilor nervoase, răspunzând unei corelaţii particulare a proprietăţilor fizice ». Tot aşa, dacă privim « operaţia prin care alimentul, după ce a fost înghiţit, este adus la o formă apropriată asimilaţiei »: ea se prezintă ca « o serie de acţiuni mecanice şi chimice răspunzând acţiunilor mecanice şi chimice care distrug alimentul ». Spencer se simte astfel îndreptăţit a afirma: « Rezultă de aci în mod evident că dacă vieaţa, în expresia ei cea mai simplă, este corespondenţa anumitor acţiuni fizico-chimice interne cu anumite acţiuni fizico-chimice externe, fiecare treaptă care conduce la formele superioare ale vieţii constă dintr'o garanţie mai asigurată a acestei

corespondențe primitive prin stabilirea altor corespondențe ». Vieața în genere, atât fizică cât și psihică, poate fi definită, spune Spencer, ca « o adaptare continuă a relațiilor interne la relațiile externe ». Inteligența însăși este în funcție de această adaptare, căci această funcție apare numai « când relațiile externe, cărora li se ajustează relațiile interne, încep a deveni numeroase, complexe și îndepărtate în timp și spațiu ». Progresele înseși ale inteligenței nu sunt decât tot adaptări. « Orice progres al inteligenței constă esențial în stabilirea de adaptări mai variate, mai complete și mai complicate ». De asemeni « cele mai mari progrese ale științei se pot reduce la relații mentale de coexistență și de secvență, coordonate în așa fel încât ele să corespundă în mod riguros anumitor relații de coexistență și de secvență care-și au sediul în exterior ». Deci în mod necesar adevărul este statuarea unei atari corespondențe. « Ceea ce numim *adevăr* (principiile cărora trebue să ne conformăm pentru a reuși în eforturile noastre și a ne conserva vieața) nu este decât corespondența exactă a relațiilor subiective cu relațiile obiective; în timp ce *eroarea* care conduce la greșeală, și prin urmare la moarte, este absența acestei corespondențe exacte ».

Studierea atentă a manifestărilor vieții și a operațiilor inteligenței ne duce, precum vedem, la constatarea evidentă a « caracterului necesar relativ al conștiinței noastre ». « Noțiunea cea mai simplă fiind stabilirea vreunei conexiuni între stările subiective care răspund unei conexiuni între agenți obiectivi, și toate noțiunile până la cele mai complicate fiind stabilirea vreunei conexiuni mai complicate a acestor stări care răspund unei conexiuni mai complicate a acestor agenți, este clar că operația, oricât de departe va fi împinsă, nu poate pune sub prizele inteligenței, decât stările ele însele sau agenții ei înseși. Noi constatăm lucruri simultane și lucruri consecutive; și, presupunând că am face aceasta până la extincțiune, nu am avea niciodată decât coexistențe și secvențe. Dacă orice act de cunoaștere este formarea în conștiință a unei relații paralele cu o relație în mediu, relativitatea conștiinței este evidentă și devine o banalitate. Dacă a gândi, înseamnă a stabili relații, nicio gândire nu poate exprima decât relații ».

Vieaţa există, se menţine şi se desvoltă datorită corespondenţei dintre acţiunile interne şi acţiunile externe. Iar pentru a asigura vieaţa, este suficient să cunoaştem agenţii, nu în ei înşişi, ci în relaţiile lor de coexistenţă şi de secvenţă. Vieaţa nu se resimte de loc de pe urma faptului că agenţii nu sunt cunoscuţi în ei înşişi. Ne îngăduim să mai dăm încă un citat, pentru ilustrare: « Fie *x* şi *y* proprietăţi uniform unite într'un obiect exterior şi *a* şi *b* efectele pe care ele le produc asupra conştiinţei noastre; să presupunem că, în vreme ce proprietatea *x* produce starea mentală diferentă *a*, proprietatea *y* produce starea mentală posibilă *b* (corespondentul unei leziuni fizice), tot ceea ce ne trebue pentru nevoile noastre, este să ştim că, *x* fiind uniform întovărăşit de *y* în afară, *a* va întovărăşi uniform pe *b* înăuntru; aşa încât atunci când, prin prezenţa lui *x*, *a* va fi produs în conştiinţă, *b* sau mai curând ideea lui *b* îl va urma şi va excita mişcările prin care efectul lui *y* poate fi evitat. Singurul lucru pe care avem nevoie să-l ştim, este ca *a* şi *b* şi relaţia care-i uneşte să corespundă totdeauna lui *x* şi *y* şi relaţiei care-i uneşte. Nu ne importă deloc să ştim dacă *a* şi *b* sunt similari lui *x* şi *y*, sau dacă nu sunt. Perfecta lor identitate nu ne face să câştigăm o iotă, şi neasemănarea lor totală nu ne cauzează nicio pagubă ».

Deci şi analiza vieţii însăşi ne duce la concluzia necesară şi inevitabilă că noi nu putem poseda decât cunoştinţe relative; că noi nu avem nevoie să posedăm altfel de cunoştinţe decât relative; că vieaţa îşi satisface nevoile ei vitale cu astfel de cunoştinţe. « In adâncul însuşi al vieţii, noi regăsim relativitatea cunoştinţei. Nu numai analiza acţiunilor vitale în general ne conduce să conchidem că lucrurile în sine nu ne pot fi cunoscute, dar ea ne învaţă că cunoaşterea lor, dacă ar fi posibilă, ar fi fără utilitate ».

Din orice punct am privi problema valorii cunoştinţei, concluzia este aceeaşi: relativitatea ei.

Dar stabilirea pe căi convergente a relativităţii cunoştinţei nu trebue, după S p e n c e r, să ne conducă la aserţiunea că nu există decât fenomene, că pretutindeni e numai relativ şi că dincolo de relativ n'ar mai fi nimic. Atât H a m i l t o n

cât şi Mansel greşesc, după Spencer, când afirmă, cum face cel dintâi, că « *absolutul* nu este conceput decât printr'o negare a conceptibilităţii », sau cum susţine cel de-al doilea, că « *absolutul* şi *infinitul* sunt, ca şi inconceptibilul, nume indicând nu un obiect de gândire sau de conştiinţă, ci pur şi simplu absenţa condiţiilor în care conştiinţa este posibilă ». Concluziile la care ajung Hamilton şi Mansel sunt greşite, fiindcă premisele dela care pleacă ei sunt false. Relativitatea cunoştinţei cât şi existenţa relativului presupun « existenţa positivă a ceva dincolo de relativ », adică a absolutului. A spune, zice Spencer, că nu putem cunoaşte absolutul, înseamnă a afirma implicit că există un absolut. Când noi negăm că avem puterea să cunoaştem *esenţa* absolutului, noi îi admitem în mod tacit *existenţa*, şi acest singur fapt dovedeşte că absolutul a fost prezent spiritului, nu ca nimic, ci ca ceva ». Noţiunile de *fenomen*, *aparenţă*, presupun în mod necesar existenţa unei realităţi care nu mai este numai fenomen sau aparenţă. Fără noţiunile de noumen şi realitate dincolo de aparenţă, noţiunile de fenomen şi aparenţă devin ininteligibile. « Ştergeţi din raţionament cuvintele incondiţionat, infinit, absolut şi echivalentele lor şi scrieţi în locul lor *negarea conceptibilităţii* sau *absenţa condiţiunilor în care conştiinţa este posibilă*, şi veţi vedea îndată că raţionamentul devine un nonsens ». Raţionamentul lui Hamilton şi Mansel este desastros, fiindcă la început ei acordă un sens absolutului, pentru ca la urmă să i-l tăgăduiască. E drept că noi nu ne putem face o reprezentare definită despre absolut, dar « demonstrarea imposibilităţii unei reprezentări *definite* a absolutului, presupune în chip inevitabil o reprezentare *indefinită* a absolutului ». Noţiunile relativ şi absolut sunt, ca şi noţiunile parte şi întreg, egal şi inegal, singular şi plural, noţiuni corelative. Corelativele negative nu sunt numai, cum susţin Hamilton şi Mansel, simple suprimări ale corelativelor positive, pure negări ale acestora. Ci ele sunt ceva în plus. Dacă luăm noţiunile de limitat şi ilimitat şi le privim mai în de aproape, vom vedea că ilimitatul care înseamnă abolirea limitelor, nu înseamnă în acelaşi timp şi abolirea oricărei specii de existenţă. Ilimitatul, deşi nu mai este un concept propriu zis, este totuşi un mod

de conştiinţă. « Dacă în acest caz contradictoriul negativ n'ar fi, cum se spune, *nimic mai mult* decât o negare a celuilalt şi prin urmare o pură non-entitate, ar trebui să rezulte de aici că s'ar putea întrebuinţa contradictoriile negative indiferent unul pentru altul. Ar trebui să se poată gândi ilimitatul ca antiteză a invizibilului şi invizibilul ca antiteză a limitatului. Din contra, imposibilitatea de a face din aceşti termeni un atare uz, dovedeşte că în conştiinţă ilimitatul şi invizibilul sunt distincte prin calitate, şi prin urmare că sunt pozitive şi reale, pentrucă nu poate exista distincţie între două nimicuri ».

Cât de exact e că absolutul nu este numai o pură negaţie, reiese şi din faptul că dacă absolutul ar fi numai o pură negaţie, relativul la rândul său n'ar putea fi altceva mai mult. Un termen nu poate fi conceput decât prin ajutorul celuilalt. « Dacă non-relativul sau absolutul nu este prezent gândirii decât cu titlu de negaţie pură, relaţia între el şi relativ devine ininteligibilă, pentrucă unul din termenii relaţiei este absent din conştiinţă. Dacă relaţia este ininteligibilă, relativul el însuşi este ininteligibil din lipsa antitezei lui; de unde rezultă dispariţia oricărei gândiri ».

Absolutul există prin urmare, dar el este incognoscibil. Existenţa condiţionată presupune în chip necesar existenţa incondiţionată. Prinsă în mrejele relativului, gândirea nu poate totuşi tăgădui că mai există şi altceva în afară de relativ, dincolo de relativ şi opus acestuia. « Impulsia gândirii ne duce în mod inevitabil dincolo de existenţa condiţionată la existenţa incondiţionată, şi aceasta din urma rămâne în noi ca corpul unei gândiri, căreia noi nu-i putem da formă ».

S p e n c e r caută apoi să demonstreze că e posibilă o împăcare între religie şi ştiinţă, tocmai ţinând seamă de structura cunoştinţei noastre. Gânditorul englez arată serviciile pe care religia le-a adus ştiinţei precum şi serviciile pe care acestea din urmă le-a adus celei dintâi, scoţând totodată în relief greşelile pe care le-au săvârşit atât ştiinţa cât şi religia, rămânând prin aceasta inferioare funcţiunii lor respective şi făcând imposibilă reconcilierea lor. Religia s'a dovedit a fi prin mai multe afirmaţii pe care le face, ireligioasă. Ştiinţa s'a dovedit

deasemeni, prin mai multe pretenții ale ei, a fi neștiințifică. Făcând pe fiecare din ele să-și dea seamă de erorile comise, Spencer încearcă să demonstreze că e posibilă și cum este, o reconciliere între religie și știință. Fiindcă această problemă nu stă în directă legătură cu preocupările noastre din acest capitol, ne mulțumim s'o expunem în două cuvinte: prin evitarea erorilor săvârșite, prin recunoașterea absolutului ca existând, dar totodată și prin recunoașterea lui ca indeterminabil, ca incomprehensibil și inteligibil. Dacă fiecare din ele rămâne în funcția ei, nu va mai fi antagonism între religie și știință. « Când știința va fi cu totul convinsă că explicațiile ei sunt apropiate și relative, și când religia va fi cu totul convinsă că misterul pe care ea îl contemplă este absolut, o pace permanentă va domni între ele ». Niciuna din ele nu se va mai amesteca în treburile celeilalte, ci fiecare se va mărgini la domeniul ei propriu, mulțumindu-se să afirme în legătură cu acesta ceea ce-i îndreptățit să se afirme, ceea ce-i necontradictoriu și consecvent logic.

Să trecem la examinarea critică a agnosticismului spencerian. Nu ne vom ocupa cu problema dacă gânditorul englez are dreptate atunci când, de acord cu pozitivismul, susține rolul pur biologic și utilitar al cunoștinței în genere. Nu ne vom ocupa cu această problemă, fiindcă ea este cercetată în capitolele respective anterioare și nu vrem să repetăm ceea ce am spus acolo. Din aceleași motive nu ne vom ocupa nici cu chestiunea dacă e logic posibil să se susțină relativitatea cunoștinței în genere, mulțumindu-ne doar cu relevarea unui singur lucru: când Spencer afirmă relativitatea cunoștinței, desigur el este ferm convins că judecățile prin care el caută să demonstreze această relativitate, nu sunt ele însele relative, ci absolute. Ceea ce este, evident, o flagrantă contradicție.

H. Spencer este empirist și ca atare el reprezintă teoria că spiritul = *tabula rasa.* Această teorie cuprinde în ea, pentru Spencer, dificultăți dintre cele mai mari. Relativitatea cunoștinței, din care Spencer face un principiu fundamental de gândire, ne împiedecă să cunoaștem esența lucru-

rilor. « Să fie aceasta, întreabă I. Petrovici, din cauza *obiectului* de cunoaştere? Dar acesta pe lângă proprietăţi şi relaţiuni mai are şi o esenţă intimă. Pentru ce n'o desvălue? Se va zice că ea se află *la spate* şi din această cauză universul n'a arătat conştiinţelor percepătoare decât faţada proprietăţilor şi datorită acestui fel de opoziţie uniformă, a zămislit şi consolidat în conştiinţe, ca un principiu necesar şi universal, principiul cunoştinţei relative. Dar a spune că esenţa e la *spate*, este un mod de a vorbi. Putem spune că e la spate, fiindcă se interpune între noi şi dânsa pânza icoanelor noastre relative. Dar dacă conştiinţele percepătoare nu aduc nicio formă şi niciun tipar preexistent, pentru ce realitatea absolută apare ca o pânză la icoane relative? Una din două: sau realitatea care există *aevea* este pur absolută şi atunci, dacă spiritul e o *tabula rasa*, de ce apare ea în icoane relative; sau realitatea neatârnată de conştiinţa noastră e şi absolută şi relativă în acelaşi timp având în *ea însăşi*, pe lângă substanţă, moduri şi relaţiuni, şi atunci pentru ce spiritul nostru, dacă e *tabula rasa*, oglindeşte numai pe cele din urmă şi nu percepe şi pe cea dintâi? Oricum am întoarce lucrurile, nu există altă ieşire decât să recunoaştem că forma relativă a cunoştinţei noastre se datoreşte *ab origine* conştiinţei care cunoaşte, subiectului cunoscător, fiind expresia firească a limitelor acestuia, iar nicidecum obiectului, care în această calitate n'are limite şi dincolo de straiul aparenţelor e o realitate absolută » [1]). Conştiinţa nu este o simplă oglindă, sufletul nu este o tabula rasa.

Spencer singur declară că gândirea nu poate fi transcendată, că ea nu poate ieşi din ea însăşi, pentru a pune ceva independent de ea. El este însă de două ori inconsecvent cu această idee: odată când afirmă că incognoscibilul *există*, şi a doua oară când îi *determină natura*. Dacă incognoscibilul este, aşa cum îi spune numele, cu adevărat *incognoscibil*, atunci ar trebui să nu se poată afirma absolut nimic despre el. Dar « Spencer însuşi repetă necontenit că absolutul ne este

[1]) I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*. Ed. Casei Şcoalelor, 1925, pp. 199—200. I. Petrovici mai aduce o seamă de obiecţii foarte interesante în legătură cu întreaga teorie epistemologică a lui Spencer, pe care nu le putem reproduce aici. Ne mulţumim să trimitem pe cititor direct la isvor.

heterogen; și totuși el ne declară că incognoscibilul este o «putere» infinită; el denumește chiar această putere absolută cu numele de Forță, și o identifică, nu cu voința interioară, ceea ce tot ar oferi un sens, ci cu forța exterioară, a cărei persistență o afirmă mecanica». Și atunci din două una: «Sau Spencer jonglează cu cuvinte și aplică termeni omogeni la lucruri eterogene, sau el se contrazice»[1].

Am văzut că, după Spencer, lumea este manifestarea absolutului. Când afirmă acest lucru, el «stabilește o *relație* determinată și cognoscibilă între absolutul incognoscibil și lume. Iată deci, în sfârșit, incognoscibilul cunoscut și în existența și în natura și în raportul lui cu noi. Această teologie adulterină, țesută din incoerență, nu atinge scopul pe care autorul și-l propune: de a împăca religia și știința. Dela religie Spencer împrumută fără îndoială o idee teologică, aceea de cauză absolută și atotputernică; dar el lasă la o parte inteligența și bunătatea, așa că nu mai avem decât religia Forței. In ce privește știința, ea nu ajunge niciodată la ideea unui absolut, a cărui manifestare ar fi lumea. Ea se mărginește să postuleze, în lumea obiectelor, relativitatea universală, iar dincolo de limitele ei, dincolo de ceea ce este obiectiv cognoscibil, ea nu afirmă nimic...»[2].

Cunoștințele relative, susține Spencer, sunt utile, cunoștințele absolute, dacă le-am poseda, ar fi inutile. Pe ce se bazează însă Spencer, când susține acest lucru? De unde știe el că posedarea unor atari cunoștințe ar fi de prisos? Din punctul de vedere în care se așează, al unei concepții biologice a cunoștinței, el nu este îndreptățit să facă o asemenea susținere. Dacă în adevăr cunoștințele absolute ar fi inutile, de ce vieața, care nu urmărește decât utilul biologic, se silește, din răsputeri, cheltuește energie peste energie, ca să posede cunoștinți absolute? Căci marile eforturi pe care le-au făcut religia și știința dela întemeierea lor până astăzi au țintit continuu acest lucru. După teoria lui Spencer, înseamnă că toate aceste eforturi sunt fără sens și că vieața însăși este absurdă.

---

[1]) A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Quatrième Édition, 1921, pp. 39—40.
[2]) *Ibid.* p. 40.

S p e n c e r caută să demonstreze relativitatea cunoştinţei, arătând că orice fenomen nou este cunoscut prin aceea că e raportat la altele cunoscute şi că fără această raportare cunoştinţa n'ar fi posibilă. Oricât încearcă însă S p e n c e r să preîntâmpine obiecţiile eventuale pe care le întrevede, el totuşi nu ne convinge. Dacă lucrurile ar sta în adevăr aşa, atunci cunoaşterea, orice ar spune S p e n c e r, n'ar fi putut lua niciodată naştere. Căci primul act de cunoaştere, care percepe pentru prima oară un obiect, la ce clasă de obiecte cunoscute îl raportează? Şi dacă nu are la ce-l raporta, cum îl cunoaşte? Ni se pare că lucrurile sunt aci mult mai complicate şi mai grele decât le vede şi le prezintă S p e n c e r.

Nu ni se pare apoi îndreptăţită nici trecerea pe care o face el dela faptul existenţei lucrurilor în relaţii la faptul relativităţii cunoştinţei. Nouă ni se pare că una este relaţionarea fenomenelor şi cu totul alta este relativitatea cunoştinţei şi că dela cea dintâi la cea din urmă nu este legătură de la principiu la consecinţă. Un lucru poate să stea în relaţie cu un alt lucru şi totuşi principial el să poată fi socotit cognoscibil în el însuşi şi, dacă e nevoie, şi în relaţiile lui cu celalt lucru. In afară de aceasta, relaţia dintre cele două lucruri, constitue ea însăşi un obiect de cunoaştere. Ce sunt legile universale şi necesare, decât exprimarea de relaţii între fenomene?

Se pune apoi altă problemă: anume dacă în adevăr procesul cunoaşterii are loc în modul în care ni-l descrie S p e n c e r. Vom avea prilejul să vedem, că după unii gânditori acest proces se înfăţişează cu totul altfel. Există gânditori care susţin că departe de a proceda numai prin stabilirea de asemănări, relaţii şi distincţii, subiectul cunoscător se poate transpune de-a-dreptul în inima lucrurilor, căutând să sezisese ceea ce acestea au particular, individual, unic.

Că faptul cunoaşterii este foarte complex şi complicat şi că prin urmare şi problema cunoştinţei întâmpină dificultăţi enorme, e un lucru care nu mai merită să fie discutat. Străduinţele lui S p e n c e r însuşi nu fac decât să confirme acest lucru. E discutabil însă, dacă dificultăţile sunt acelea pe care le vede gânditorul englez şi dacă problema se înfăţişează de fapt aşa cum o prezintă el.

Totuși nu trebue să trecem sub tăcere meritele lui Spencer, indiferent dacă acceptăm sau nu soluțiile propuse de el. Intr'o vreme în care pozitivismul reducea obiectul cunoștinței la fenomene, la fapte particulare, pozitive, Spencer, el însuși un pozitivist, a luat deschis apărarea unui existent ce se află dincolo de ceea ce percepem și cunoaștem cu mijloacele științifice, apărarea unui mister adânc al lucrurilor. Dacă atitudinea lui pozitivistă îl îndreptățea sau nu la aceasta, e altă chestiune. Dar relevând misterele ce se află dincolo de mijloacele noastre de cunoaștere, el a întreținut credința vie, într'o vreme când pozitivismul era dominant, în ceea ce științele pozitive nu sunt, prin structura lor, în stare să cunoască. Iar prin faptul că a căutat să demonstreze cum cunoașterea e restrânsă, prin structura ei, la fenomene, el a făcut pe gânditori să fie mai prudenți în speculație, să țină mai mult seamă de dificultățile de nedescris ale cunoașterii. Și într'un caz și în altul, el a adus reale servicii filosofiei.

BIBLIOGRAFIE

H. Spencer, *Les prémiers principes.*
William Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 1859/60.
J. St. Mill, *La philosophie de Hamilton*, 1869.
E. du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, Neunter Abdruck, 1898.
— *Die sieben Welträthsel*, 1880.
H. Poincaré, *La valeur de la science*, 1913.
— *Science de metode.* 1908.
— *Dernières pensées*, 1913.
— *La science et l'hypothès*, 1927.
I. Petrovici, *Studii istorico-filosofice*, 1925.
A. Fouilllée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Quatrième Édition, 1921.
Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2 Aufl. 1925.

INTUIȚIONISMUL

Adeseori în trecutul gândirii filosofice s'au ridicat glasuri împotriva rațiunii și a intelectului ca mijloace de cunoaștere adecvată a realității. Nu întotdeauna însă glasurile acestea au fost scoase de oameni sceptici, fără nicio speranță în posibilitatea minții omenești de a deslega misterele realității. Ci uneori de oameni care, dându-și seama de insuficiențele radicale și iremediabile, după ei, ale intelectului, erau ferm convinși și căutau să demonstreze că mintea omenească posedă și alte mijloace capabile să ducă la ținta pentru care intelectul sau rațiunea se dovedeau în ochii lor incapabile: sezisarea fondului intim, esențial, cu adevărat real, al existenței. Curios și semnificativ totodată este faptul, dacă ne referim la timpurile moderne, că imediat după Kant și anume de către pretinșii lui continuatori, a fost susținută posibilitatea cunoașterii absolute. Fichte și Schelling vorbesc de o intuiție intelectuală, iar Schopenhauer își caracterizează în termenii următori filosofia: « Trăsătura principală a filosofiei mele este, spune el, că a stabilit puternic contrastul ce exista între cunoștința intuitivă și abstractă », prin intuiție el înțelegând un mijloc de cunoaștere imediată în care subiectul se face una cu obiectul, în care subiectul cunoscător coincide cu obiectul de cunoscut. Nu trebue totuși să pierdem din vedere că în ochii acestor gânditori intuiția intelectuală este cunoștință *intelectuală*, că altminteri spus ei nu înțeleg prin intuiții un mijloc de cunoaștere în afară de intelect și îndreptat împotriva acestuia. Abia în timpurile noastre iau naștere și se desvoltă puternic tendințele anti-intelectualiste, când apare dealtfel și termenul acesta care le caracterizează. Ele se manifestă prin relevarea pregnantă a unei funcțiuni cognitive

deosebită de intelect, urmărind altceva decât acesta și socotită în stare să realizeze infinit mai mult decât el. O funcțiune care, pe alocuri chiar la cei care o relevă și o susțin, capătă o determinare ce cuprinde accente antiintelectualiste sau poate fi ușor interpretată în sens antiintelectualist.

Dar pentru a putea înțelege mai bine mijlocul de cunoaștere pe care unii gânditori de seamă îl opun intelectului și îl socot capabil să seziseze obiecte față de care intelectul se arată cu totul incapabil sau îl socot în stare să pătrundă cu mult dincolo de unde se oprește intelectul, adică în inima însăși a lucrurilor, să vedem mai întâi, în puține cuvinte, cum se prezintă cunoașterea ce se întemeiază pe intelect sau rațiune, cu alte cuvinte *cunoașterea discursivă*. Ce înseamnă cunoaștere discursivă? Termenul discursiv vine dela latinescul *discurrere*, care înseamnă a merge dintr'un loc într'altul, a colinda de colo până colo. A cunoaște discursiv, înseamnă a cunoaște încetul cu încetul prin acte succesive ale spiritului; înseamnă a compara obiectele și a le raporta pe unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, din altul deja cunoscut; a încerca într'o direcție descoperirea adevărului pentru ca, văzând că nu se află în acea direcție, să apucăm în alta, unde bănuim că s'ar afla; înseamnă a înlănțui judecăți după judecăți și a obține astfel serii întregi de cunoștințe. A cunoaște discursiv înseamnă a ne folosi de căile ocolite ale lui *dacă*, *însă*, pentru a putea ajunge la țintă și a încheia cu termenii conclusivi *prin urmare*, *așa dar*, *deci*. Caracteristicele fundamentale ale cunoștințelor discursive sunt:

1. Cunoștințele discursive se dobândesc în mod succesiv având pentru aceasta nevoie de timp. Cum ele formează serii mai mult sau mai puțin lungi, ele sunt dobândite prin mișcări multiple ale gândirii, ceea ce-i tot una cu a spune printr'o gândire discontinuă. Cunoașterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoștințe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultimă, care însă cu timpul se dovedește a fi provizorie.

2. Cunoștințele discursive nu sunt rezultatul contactului direct și intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut,

ci ele sunt cunoştinţe mediate, adică sunt totdeauna mijlocite de alte cunoştinţe.

3. Cunoştinţele discursive se obţin prin aceea că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular şi diferenţial, pentru a se reţine numai aspectele lor comune.

4. Ca o consecinţă necesară a caracteristicei precedente, cunoştinţele discursive sunt cunoştinţe relative. Ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim, al lucrurilor, rămâne pururea inaccesibil cunoştinţelor discursive.

5. Cunoştinţele discursive au neapărată nevoie de limbaj. Procedând succesiv, etapă cu etapă, ele au nevoie să reţină, să fixeze, ceea ce a fost sezisat mai înainte, pentru ca atunci când procesul cunoaşterii a înaintat, cunoştinţele anterior dobândite să stea la dispoziţie, spre a putea constata dacă cele ulterioare se pot sprijini pe ele. Limbajul fixează şi consolidează cunoştinţele discursive; fără limbaj, ele ar curge şi ar dispărea fără urmă. « Vocabular şi gramatică sunt cimentul discursului » [1]), adică al procesului de care se servesc cunoştinţele discursive.

Impotriva cunoştinţei intelectuale astfel determinată se ridică gânditorii care cred că spiritul omenesc mai posedă şi alt mijloc de cunoaştere, diferit complet de acesta, o cunoaştere intuitivă.

Am avut prilejul să vedem cum pragmatismul poartă energice trăsături antiintelectualiste. Dar nu numai el este socotit ca purtând, în filosofia contemporană, asemenea trăsături. Concepţia despre cunoaştere a unui W. Dilthey în Germania şi a unui H. Bergson în Franţa sunt considerate în general — dacă pe drept sau pe nedrept, vom vedea la locul său — ca nişte concepţii antiintelectualiste. Având ambii puncte comune cu pozitivismul, prin interesul pe care-l manifestă pentru datele pozitive, cel din urmă manifestând şi o pronunţată simpatie faţă de pragmatism, concepţiile lor se deosebesc totuşi profund de teoriile pragmatiste şi pozitiviste. Se deose-

---

[1]) J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, 1930. p. 21.

besc mai întâi prin aceea că disting o altă funcție de cunoaștere decât inteligența și alături de ea, apoi prin aceea că, în strânsă legătură cu această altă funcție de cunoaștere, ei admit posibilitatea cunoașterii absolutului și în sfârșit Bergson și prin aceea că militează fățiș pentru drepturile metafizicei.

Să vedem însă mai în de aproape prin ce se caracterizează concepția epistemologică a unuia și a altuia și care sunt contribuțiile lor în domeniul ce ne preocupă. Și fiindcă și cronologicește stă înainte, să începem cu aceea a lui W. Dilthey. Ceea ce ne izbește din capul locului la acest gânditor, este marele lui interes constant față de faptele istorice, adânca lui simpatie, nicio clipă întreruptă, față de fenomenele spirituale. El se străduește din toate puterile să descopere structura fenomenelor spirituale precum și să determine mijlocul adecvat de a le sezisa și totodată să pună științelor spirituale sau morale baze de nezdruncinat. Faptul fundamental dela care pleacă el este apariția impunătoare și originală a științelor așa zise spirituale: a « istoriei, economiei politice, a științelor dreptului și a Statului, a științei religioase, a studiului despre literatură și poezie, despre arhitectură și muzică, despre concepțiile despre lume și sistemele filosofice, în sfârșit psihologia ». O seamă de științe și studii deci, care se caracterizează prin aceea că au ca obiect specia umană. Tot ceea ce expun și asertează, toate noțiunile pe care le formează și teoriile pe care le înalță aceste științe și studii se referă la « indivizi, familii, asociații mai complete, la organizațiile sociale, sisteme de cultură și alte fragmente din întregul omenirii, în sfârșit aceasta însăși ». Subiectul tuturor asertiunilor acestor științe îl constitue « omenirea sau realitatea omenesc-social-istorică ». In aceste împrejurări se pune problema de a determina pe de o parte raportarea comună a acestor științe la acelaș subiect, iar pe de altă parte de a le delimita față de celelalte științe, față de științele naturii. Prin ce se deosebesc științele spirituale de acelea ale naturii? Inainte însă de a vedea prin ce se deosebesc cele dintâi de cele din urmă, se impune să cunoaștem cum ia naștere și cum se impune conexul de idei al științelor naturii și în ce constă structura lor teoretică, căci numai așa ne vom putea da seama de modul cum ia naștere și se constitue conexul

de idei al ştiinţelor spiritului, de ceeace formează particularitatea lor caracteristică. Naşterea şi constituirea conexului de idei ale ştiinţelor naturii se datoreşte chipului cum este dat obiectul acestor ştiinţe, adică natura. Şi anume cum este dată natura? « Imagini apar într'o continuă schimbare, ele sunt raportate la obiecte, aceste obiecte umplu şi ocupă conştiinţa empirică, şi formează obiectul ştiinţelor descriptive ale naturii. Dar însăşi conştiinţa empirică observă cum calităţile sensibile care apar la icoane sunt dependente de punctul de vedere al considerării, de depărtare, de lumină. Tot mai lămurit arată fizica şi fiziologia fenomenalitatea acestor calităţi sensibile şi astfel se naşte problema, de a gândi obiectele în aşa chip, ca schimbarea fenomenelor şi uniformităţile ce apar tot mai lămurit în această schimbare, să devină conceptibile. Noţiunile prin care se întâmplă acest lucru, sunt construcţii ajutătoare pe care gândirea le creează în acest scop. Astfel natura ne este străină, transcendentă subiectului, care o concepe, în construcţii ajutătoare adăogată prin gândire cu ajutorul datului fenomenal la aceasta ». In modul însă în care ne este dată natura, este cuprins şi mijlocul de a o « supune gândirii », şi de a o pune în serviciul vieţii. Căci chipul cum sunt articulate simţurile face posibilă şi determină compararea impresiilor « în orice sistem al multiplicităţii sensibile ». Aci îşi are temeiul posibilitatea pe care o avem de a analiza natura. Intre diferitele categorii de fenomene sensibile se stabileşte apoi că există regularităţi în producerea lor succesivă şi în existenţa lor simultană. Iar când acestor regularităţi li se atribue că au la bază suporturi invariabile ale întâmplării (Geschehen) « ele sunt reduse la o ordine după legi în multiplicitatea gândită a lucrurilor ». Dificultatea se înlătură şi problema este îndreptată spre rezolvare abia când la aceste regularităţi ale fenomenelor, stabilite pe bază de inducţie şi experiment, se adaugă o altă însuşire a datului. « Orice e fizic are o mărime: el poate să fie numărat; se întinde în timp; în cea mai mare parte el umple totodată un spaţiu şi poate fi măsurat; la spaţial apar acum şi mişcări măsurabile şi dacă fenomenele auzului nu cuprind în ele întindere spaţială şi mişcare, totuşi acestea li se pot pune la bază şi legătura impresiilor de sunet puternice cu percepţia

sguduiturilor aerului duce într'acolo. Astfel construcția matematică și mecanică devine mijlocul de a reduce toate fenomenele sensibile prin ipoteză la mișcări ale suporturilor lor invariabile după legi invariabile. Noțiunile de substanță, ceva, fapt, suport al devenirii, nu sunt altceva decât subiecte logice care transcend cunoștința, subiecte despre care sunt predicate relațiile legale, matematice și mecanice. « Ele sunt numai noțiuni-limită, un ceva care face posibile asertiunile științelor fizice, un punct de plecare pentru atari asertiuni ».

« A cunoaște », înseamnă după Dilthey a cunoaște numai fenomene fizice. Fenomenele spirituale le cunoaștem cu ajutorul altor mijloace decât acelea prin care sezisăm fenomenele fizice. Cunoașterea fenomenelor spirituale este cu totul deosebită de cunoașterea fenomenelor fizice. Noțiunea de cunoaștere are după Dilthey o semnificare determinată și precisă; fenomenele fizice numai, se pot *cunoaște*, în vreme ce fenomenele spirituale, cum vom vedea, nu pot fi decât trăite și *înțelese*.

Științele naturii se caracterizează prin aceea că ele au ca obiect de cercetare fenomene spațiale, adică fenomene ce pot fi numărate și măsurate. Și tocmai fiindcă ele se ocupă cu ceea ce se mișcă și se întinde în spațiu, cu ceea ce poate fi numărat, reușesc să descopere legi exacte. Tăria lor în această direcție este diminuată în altă direcție, anume în aceea că ele nu sunt în stare să sezisеze conexul intern de influență, nici să-i descopere elementele lui ultime. Acest conex intern de influență cu elementele lui ultime este adăugat de gândire, este în aceste științe numai gândit, nu real. Procedeul științelor naturii este unul noțional, iar toate prestările gândirii exacte poartă un caracter esoteric. Dacă ar fi ca omenirea să fie cunoscută cu mijloacele de care dispun științele naturii, cu ajutorul percepțiilor și noțiunilor abstracte, atunci ea n'ar fi niciodată cunoscută așa cum e. « Cunoscută în percepție și cunoaștere [noțională], omenirea ar fi pentru noi un fapt fizic și ar fi ca atare accesibilă numai cunoașterii exacte (naturwissenschaftlichen) ».

Cu totul altfel se prezintă științele spiritului. Ele nu pleacă dela percepții și nu operează cu noțiuni; obiectul lor nu este o

construcţie ipotetică a gândirii. Actul cognitiv în care ia naştere şi începe să se constitue obiectul acestor ştiinţe — omenirea — e trăirea. Ce este însă trăirea? Este un proces sufletesc, o specie determinată de cunoaştere, şi anume o specie de cunoaştere noologică. Trăire înseamnă mai întâi cunoaşterea propriilor noastre stări sufleteşti, o cunoaştere care, fiindcă se referă la stările noastre sufleteşti proprii, este nemijlocită. E o cunoaştere originară şi elementară ce se caracterizează prin aceea că la ea nu întâlnim dualitatea, pe care o întâlnim la cunoaşterea fenomenelor fizice, dintre subiect şi obiect. In trăire obiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut sunt una. « Nu e aici deosebirea dintre un obiect, care este privit, şi ochiul care-l priveşte ». Obiectul trăit şi subiectul care-l trăieşte formează o unitate « dinamică » de nedesfăcut, un tot în care nu poate fi vorba de poziţii spaţiale deosebite, o forţă sufletească ce se desfăşoară şi, desfăşurându-se, ia cunoştinţă de ea însăşi. « Das Bewusstsein von einem Erlebnis und seine Beschaffenheit, sein Fürmichdasein und was in ihm für mich da ist, sind eins. Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sein Dasein für mich ist ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist; es gibt hier keine verschidenen Stellen im Raum, von denen aus das, was in ihm da ist, gesehen würde ». Imaginile optice pe care le avem dela obiectele externe fizice, se deosebesc unele de altele atât prin punctul de vedere cât şi prin condiţiile sezisării sau conceperii. Pentru a dobândi o cunoaştere despre obiectele la care se raportează ele, aceste imagini trebue să fie reunite prin modurile diferite ale conceperei într'un sistem care să le exprime raporturile lor interne. Reprezentarea totală astfel obţinută, menită să redea raporturile fundamentale ale obiectelor, nu este ceva scos din obiect, ci ceva adăugat de mintea noastră. Căci la obiectele fizice unitatea, întregul, nu sunt ceva primar şi primordial, ci ceva derivat şi dobândit pe calea sintetică a minţii. Cu totul altfel stau lucrurile la trăire. Trăirile nu stau izolate unele de altele, ci într'o unitate de vieaţă, ele se raportează prin natura lor unele la altele în decursul timpului. Fiecare trăire a unei unităţi de vieaţă îşi « are astfel locul său într'un proces (Verlauf), ale cărei membre (Glieder) sunt legate unele

cu altele în amintire ». Diferitele puncte de vedere, din care ar putea fi sezisate trăirile, nu se află în trăirile însele, ci sunt adăugate ulterior prin reflexie. Din această cauză trăirile nu sunt alterate în caracterul lor de trăiri de către diferitele puncte de vedere. Cu alte cuvinte, « chipul cum trăirea există pentru mine, este cu totul diferit de chipul în care imaginile există în fața mea ». La trăire este o « linie directă care merge dela reprezentări până la ordinea noțiunilor în care [trăirea] este sezisată prin gândire ». La trăire înseși amintirile au o altă semnificare decât atunci când ele se referă la obiectele fizice. Pentru a face mai clare lucrurile Dilthey dă un exemplu. Eu stau noaptea, spune el, întins în pat, lucrez, îngrijindu-mă de posibilitatea de a termina lucrările începute, reflectând ce este de făcut. « In această trăire este un conex structural de conștiință: o sezisare obiectivă îi formează baza, pe aceasta se sprijină o atitudine cu grijă pentru și ca suferință asupra faptului sezisat obiectiv, ca străduință de a trece dincolo de el. Și toate acestea există pentru mine în acest conex de structură ». Starea aceasta, continuă Dilthey, eu o aduc în fața conștiinței care distinge la ea, izolează și relevă diferite momente. Tot ceea ce conștiința distinge, izolează și reliefează, este cuprins în trăirea însăși și cunoștința nu face altceva decât să distingă, să clarifice ceea ce există mai dinainte. Interesant și semnificativ însă cu acest prilej este faptul că sezisarea pe care conștiința o face despre această trăire nu se oprește la această trăire, ci din contră « pe baza momentelor cuprinse într'însa » sezisarea mea este îndreptată spre alte trăiri, « care în decursul vieții erau legate cu atare momente, chiar dacă despărțite prin lungi spații de timp; eu știu despre lucrările mele printr'o examinare anterioară, cu aceasta stau în legătură într'o mare îndepărtare din trecut procesele în care au luat naștere aceste lucrări. Un alt moment mă conduce în viitor. Lucrarea în chestiune va mai cere încă multă muncă incalculabilă din partea mea, eu sunt îngrijat de ea, mă pregătesc interior pentru prestare ». Astfel sezisarea trăirii de către conștiință ne duce îndărăt și înainte, în trecut și în viitor, ne duce fără voința noastră și mai ales fără abstracta voință de a ști. Dar interese cu rădăcini în puterea afectivă a trăirii pot interveni în

această operaţie. Toate faptele trecute ca şi cele viitoare sunt transcendente trăirii, dar ele se raportează la trăire şi formează cu aceasta un întreg. « Orice fapt trecut, fiindcă amintirea lui cuprinde recunoaştere, este raportat structural ca o copie la o trăire de odinioară. Posibilul viitor este de asemeni legat cu seria [de fapte sufleteşti] prin cercul de posibilităţi determinat de ea. Astfel se naşte în această întâmplare intuiţia conexului psihic în timp, [conex] care alcătueşte *procesul vieţii* (Lebensverlauf). In acest proces al vieţii fiecare trăire particulară este raportată la un întreg. Acest conex de vieaţă nu este o sumă sau un total de momente succesive, ci o unitate constituită de raporturile care leagă toate părţile. Pornind dela prezent străbatem îndărăt o serie de amintiri până acolo unde micul nostru eu neconsolidat, neformat, se pierde în amurg şi răsbatem înainte dela acest prezent spre posibilităţi care sunt aşezate în el şi iau dimensiuni vagi şi îndepărtate ». Părţile fragmentare, regularităţile, raporturile, « care constitue intuiţia cursului vieţii », nu sunt simple abstracţiuni, precipitate intelectuale artificioase; ci îşi au rădăcinile în vieaţă, « sunt toate cuprinse în vieaţa însăşi ». Şi aşa cum tot ceea ce cunoaştem noi despre trăire poartă un caracter real, la fel poartă un caracter real toată cunoştinţa despre cursul vieţii.

Trăirea are loc în timp, ea este « o curgere în timp » şi anume o curgere « în care fiecare stare, înainte de a deveni un obiect clar, se schimbă, deoarece clipa următoare se ridică pe cea anterioară, şi în care fiece moment — nesezisat încă — devine trecut. Apoi ea [starea] apare ca amintire, care acum are libertatea să se extindă ».

Dacă este just că noi prindem realitatea vieţii cu multiplicitatea relaţiilor ei (Bezüge) în trăiri, nu este mai puţin just însă că trăirile au ca obiect ceva singular, ceva individual, adică propria vieaţă a subiectului, ale cărui trăiri ele sunt. Trăirile sunt şi rămân cunoaşteri ale unicului, ele nu vor învinge limitele înguste ale obiectului lor propriu. Ceea ce ajută pe subiectul cunoscător să depăşească graniţele în care sunt închise trăirile, să cunoască deci mai mult decât propriile lui stări individuale şi să imprime totodată trăirilor personale pecetea de experienţă a vieţii, este *înţelegerea*. Acest nou mijloc

de cunoaştere, înţelegerea, se raportă la mai mulţi indivizi, poate sezisa comunităţi întregi şi creaţii spirituale, lărgind astfel neînchipuit orizontul vieţii individuale şi deschizând « în ştiinţele spirituale drumul care duce prin comun (durch das Gemeinsame) la general ». Căci oamenii nu sunt izolaţi unii de alţii, ci sunt uniţi între dânşii prin diferite legături de apartinere unii la alţii, prin omogenitate sau înrudire; aceleaşi legături şi aceeaşi omogenitate, ce le uneşte, întâlnim la toate grupele de oameni. Este deci o comunitate ce există între indivizi, pe de o parte, între grupele de oameni pe de altă parte, comunitate despre care ne asigură înţelegerea reciprocă. « Această comunitate se arată în identitatea raţiunii, a simpatiei în vieaţa afectivă, a legăturii reciproce în datorie şi drept, care este însoţită de conştiinţa lui trebue (des Sollens) ». Această comunitate face posibilă şi condiţionează înţelegerea. Fără ea înţelegerea ar fi cu neputinţă.

Inţelegerea presupune deci actul trăirii, înţelegerea pleacă dela trăire, o desvoltă, o corijează şi o completează; înţelegerea continuă trăirea. « Obscuritatea trăirii este limpezită, erorile ce se nasc dintr'o mai îngustă sezisare a obiectului, sunt îmbunătăţite, trăirea însăşi este lărgită şi desăvârşită în înţelegerea altor persoane, după cum pe de altă parte alte persoane sunt înţelese cu ajutorul propriilor trăiri ». Iar când înţelegerea se îndreaptă asupra lumii istorice, ea « extinde tot mai mult sfera cunoştinţei istorice prin mai intensiva utilizare a izvoarelor, prin pătrunderea îndărăt în trecutul până atunci neînţeles şi în sfârşit prin înaintarea istoriei însăşi, care produce mereu noi evenimente şi lărgeşte astfel obiectul înţelegerii însăşi. Pe scurt şi în alte cuvinte, trăirii i se deschide pentru a fi sezisată, subiectivitatea, pe când înţelegerii i se deschide obiectivarea vieţii.

Indivizii, comunităţile omeneşti şi operele lor, sunt manifestări, în care sălăşluieşte spirit. Sub aceste forme, ele constitue imperiul exterior al spiritului sau realitatea spiritului, ce are foarte strânse legături cu natura. Realitatea spiritului cuprinde exteriorizări ale spiritului dela cele mai mici şi mai neînsemnate până la cele mai mari şi mai grele în urmări, « dela expresia fugitivă până la domnia seculară a unei constituţii şi

a unui cod ». Şi ceea ce caracterizează orice manifestare de vieaţă în imperiul spiritului obiectiv, este legătura dintre ea şi celelalte manifestări, este omogenitatea de structură. « Orice cuvânt, orice propoziţie, orice gest sau formulă de politeţă, orice operă de artă şi orice faptă istorică sunt inteligibile numai fiindcă o comunitate leagă pe cel care se exprimă în ele cu cel care le înţelege; individul trăieşte, gândeşte şi lucrează continuu într'o sferă de comunitate, şi numai într'o atare sferă înţelege el ». Dacă n'am fi fiinţe capabile de exteriorizări spirituale şi dacă n'am trăi într'o lume de comunitate spirituală, noi n'am şti ce este manifestare şi comunitate spirituală, n'am avea înţelegere şi n'am avea ce înţelege. « Tot ceea ce este înţeles poartă oarecum semnul în sine de a fi cunoscut dintr'o atare comunitate. Trăim în această atmosferă, ce ne înconjoară continuu. Suntem muiaţi într'însa. Noi suntem pretutindeni acasă în această lume istorică şi înţeleasă, înţelegem sensul şi semnificarea despre toate acestea, noi înşine suntem întreţesuţi în aceste comunităţi ».

Trăirea nu este deci suficientă. Dacă am dispune numai de ea, constituirea omenirii ca obiect al ştiinţelor spiritului nu ar fi posibilă. Omenirea « se naşte ca obiect al ştiinţelor spiritului... numai întru cât stări omeneşti sunt trăite, întru cât ele se exprimă în exteriorizări de vieaţă (Lebensäusserungen) şi întru cât aceste expresii sunt înţelese ». Vieaţă, expresie şi înţelegere, formează un conex care cuprinde « nu numai gesturile, mina şi cuvintele, în care oamenii îşi deschid inima, sau durabilele creaţii spirituale, în care adâncul creatorului se revelează celui care sezisează, sau necontenitele obiectivări ale spiritului în plăsmuiri sociale, prin care apare solidaritatea fiinţei umane şi ne este continuu intuitivă şi certă: şi unitatea psihofizică a vieţii se cunoaşte pe sine prin acelaşi dublu raport între trăire şi înţelegere, ea se recunoaşte pe sine în prezent, se regăseşte în amintire ca un trecut ». Pe măsură însă ce omul îşi îndreaptă atenţia asupra lui însuşi şi caută să reţină şi să sezisese propriile lui stări, el îşi dă seama de limitele înguste în care stă închisă metoda introspectivă. El îşi dă încetul cu încetul seamă de ceea ce-l face să se cunoască pe sine, sunt acţiunile pe care le săvârşeşte, manifestările lui de vieaţă care au

prins corp, influențele pe care le-a exercitat asupra altora. Cu alte cuvinte, el își dă seamă că nu se poate cunoaște pe sine însuși decât pe drumul ocolit al înțelegerii. « Ceea ce am fost odată, cum ne-am desvoltat și cum am devenit ceea ce suntem, aflăm din chipul cum am lucrat, ce planuri de vieață am conceput odinioară, cum am fost activi într'o profesiune, din vechi scrisori dispărute, din judecăți care înainte cu multă vreme, au fost exprimate asupra noastră ». Acolo unde avem a face cu vieața, nu putem face nimic fără ajutorul înțelegerii. In procesul înțelegerii ajungem să sezisăm adâncurile vieții și iarăși noi nu ne putem cunoaște pe noi înșine și pe alții, nu ne putem înțelege pe noi și pe alții decât « numai întru cât transpunem vieața noastră trăită în orice specie de expresie a vieții proprii străine ». Trăire, expresie și înțelegere, alcătuesc la un loc procedeul care ne face posibilă existența umanității ca obiect spiritual. « Științele spiritului sunt astfel fundate în acest conex de vieață, expresie și trăire. Aici abia obținem noi o notă cu totul clară prin care delimitarea științelor spiritului poate fi definitiv îndeplinită. O știință aparține numai atunci științelor spiritului, când obiectul ei ne devine accesibil prin atitudinea (Verhalten), care este fundată în conexul de vieață, expresie și înțelegere.

Ințelegerea presupune trăirea, căci pornește dela trăire. Ințelegerea pătrunde în expresiile vitale ale altora tocmai datorită bogăției, abundenței de trăiri proprii ale spiritului cunoscător. Ințelegerea se raportează și ea la fenomene fizice: istoria, muzica, pictura, dreptul, etc., cuprind într'însele și o parte din natură. Faptele istorice sunt însoțite de fenomene naturale, o bucată de muzică se compune din tonuri, un tablou are ca suport pânză și colori, dreptul se pronunță într'o sală, pedeapsa se execută într'o închisoare, etc. Dar de aci, nu urmează că obiectul înțelegerii l-ar constitui cumva fenomenele fizice. Chiar când se raportă la asemenea fenomene, înțelegerea nu are a face cu ele, ci cu sensul și semnificarea lor, sens și semnificare ce sunt de natură spirituală. Tocmai în această structură particulară a obiectului pe care-l are de sezisat înțelegerea, structură esențial deosebită de aceea a obiectelor științelor naturii, își are justificarea înțelegerea. Căci acest

obiect cuprinde în sine obiectivări ale spiritului, propunere de scopuri, realizări de valori, într'un cuvânt este un obiect spiritual. Inţelegerea nu sezisează şi nu are menirea să sezişeze decât spiritualul. Intre subiectul care înţelege şi obiectele spirituale ce au să fie înţelese se stabileşte un contact intim, un raport real, concret, viu, vital. « Ihre Zweckmässigkeit ist in meiner Zwecksetzung gegründet, ihre Schönheit und Güte in meiner Werkgebung, ihre Verstandesmässigkeit in meinem Intellekt ». Inseşi reprezentările pe care le avem noi despre datul extern, stau în strânsă legătură cu procesul vieţii noastre; noi trăim cu şi în această lume de reprezentări, a căror valabilitate obiectivă este garantată de schimbul continuu dintre trăirea şi înţelegerea noastră şi trăirea şi înţelegerea celorlalţi oameni. De asemeni noţiunile, judecăţile universale şi teoriile generale nu sunt, ca în ştiinţele naturii, ipoteze asupra unor fenomene la care ar urma să se raporteze sensaţii externe, ci sunt nişte plăsmuiri ce-şi au originea în trăire şi înţelegere, ce descind indirect din acestea. Şi cum atât în trăire cât şi în înţelegere îşi exprimă influenţa, trăsăturile fundamentale ale vieţii, îşi face auzit glasul totalitatea vieţii noastre, este normal ca în cele mai abstracte idei şi judecăţi ale ştiinţelor spiritului să răsune plenitudinea vieţii. Conexul lumii spirituale este un conex concret, real, viu, conexul naturii este abstract, produs de gândire, este ipotetic. Şi tocmai din cauza aceasta conexurile spirituale sunt trăite şi înţelese, ci nu gândite şi explicate. Gândite numai şi explicate sunt conexurile, construite, ale naturii. Aparatul noţional nu poate face altceva decât să demonstreze obiectele spirituale. In lumea spirituală e nevoie de alte mijloace cognitive, şi anume de mijloace adecvate specificităţii ei. Căci « aici vieaţa sezisează vieaţa » şi vieaţa nu poate sezisa vieaţa decât prin mijlocul *trăirii*, *înţelegerii şi expresiei*. Şi în vreme ce, din aceste pricini, rezultatele activităţii ştiinţifice în domeniul naturii sunt străine de vieaţă şi poartă un caracter esoteric, din contră în domeniul spiritului activitatea ştiinţifică menţine mereu contactul cu vieaţa. Activitatea ştiinţifică se sprijină pe experienţa gândirii dobândite în vieaţă, pe rezultatele experienţei de vieaţă. « Adâncirea în sine atinge în vieaţă în anumite împrejurări o perfecţie, îndărătul căreia rămâne

însuși un Carlyle, și înțelegerea altora se desăvârșește între ele până la o virtuozitate, pe care nici măcar Ranke n'o ajunge. In primul caz sunt mari naturi religioase ca Augustin și Pascal, modelele eterne pentru experiența, care scoate din propria trăire, și în al doilea caz în înțelegerea altor persoane. Curtea și politica educă până la o artă, care privește în spatele oricărei aparențe; un om de acțiune ca Bismarck, căruia prin natură îi erau prezente la fiecare scrisoare pe care o scria, la fiecare convorbire pe care o purta, scopurile lui, nu va fi ajuns în arta de a citi dincolo de expresie intențiile, de niciun interpret al artelor politice și de niciun critic al rapoartelor istorice ».

Din punct de vedere psihologic trăirea este despărțită de înțelegere și ele rămân totdeauna separate: cea dintâi se referă la noi, cea de a doua se raportează la altul. Dar din punct de vedere structural ele stau împreună, căci eu nu pot înțelege ceva străin decât reducând cele de înțeles la trăirile propriei mele persoane, după cum iarăși ceea ce trăiesc eu însumi pot regăsi cu ajutorul înțelegerii și la alți indivizi. Expresia supremă și-o găsește trăirea în autobiografie. Dar pentru toate științele spiritului « reflectarea unui om asupra lui însuși, rămâne punct de direcție și de fundament ».

Intre trăire, expresie și înțelegere, există deci un raport structural. Expresia îndeplinește o funcțiune esențială. In expresie trăirea prinde corp, dobândește fixitate, capătă durabilitate. Ea se caracterizează prin aceea că este exterioară trăirii, independentă de ea și durabilă în comparație cu ea. Toate funcțiunile fundamentale de comportare a cunoștinței își găsesc concretizarea în expresie: cunoștința realității își găsește în expresie mijlocul de înțelegere; sentimentul dobândește expresie în mină și gest, în cuvânt și ton; voința în norme și legi. In chipul acesta spiritul se obiectivează, iar obiectivările lui poartă o pecetie particulară: deși creații ale lui, ele îi sunt totuși exterioare. Raportul dintre expresie și înțelegere capătă apoi în comunicarea reciprocă, o extensiune imensă, neînchipuită, un fapt esențial menit să dea naștere comunității omenești.

Ceea ce constitue expresia trăirilor propriilor noastre stări și a înțelegerii trăirilor străine, sunt noțiunile și judecățile:

ceea ce trăim și înțelegem își găsește reprezentanța în noțiuni și judecăți. Intre trăire, înțelegere și judecăți și noțiuni, care sunt reprezentantele lor, domnește un raport constitutiv, un raport pe care se întemeiază toate științele sistematice ale spiritului. « Trăitul și înțelesul sunt reprezentate în noțiuni și aceste noțiuni își au împlinirea lor la ceea ce este trăit și înțeles ». Tot ceea ce este înțeles și trăit, își găsește expresia înaltă într'o « sistematică a noțiunilor ». Tot ceea ce este sens, semnificare, valoare în vieața reală, nu poate fi dat decât trăirii și înțelegerii ». « In ceea ce trăim și înțelegem este cuprinsă orice valoare, orice scop al vieții. In plenitudinea vieții pe care o îndurăm (erfahren), în bogăția vieții reale pe care o simțim adânc (durchfühlen), în trăirea până la sleire (Ausleben) a ceea ce se află în noi, este întemeiată conștiința despre valoarea existenței noastre, și tot ceea ce se află în afara subiectului trăind (dem erlebenden Subjekte) capătă valoare numai întru cât este sezisat în înțelegerea retrăindă ca suport al unei atare lumi interne sau ca sediu al unor influențe asupra unor unități de vieață dotate cu simțire. Astfel trăibilul și inteligibilul (das Erlebbare und Verstehbare) așa cum ele alcătuesc imperiul științelor spiritului, se caracterizează prin aceea că în ele sunt date valori şi, în legătură cu acestea, importanța persoanelor şi a evenimentelor ». Stă în natura datului științelor spirituale și în cunoaşterea ce are sarcina să-l seziseze, ca aceasta să se mişte în două direcții: spre individual și general totodată. « Conceperea singularului, individualului, formează în ele [în ştiințele spiritului] tot așa de bine un scop ultim ca și desvoltarea uniformităților abstracte ».

Datul cu care are a face înțelegerea, nu este inert, fix, străin, cum este datul științelor naturii, ci el este viu, mobil și familiar. Datul științelor spiritului, întregul dat, obiect al înțelegerii, este produs, creat, el este « deci istoric; el este înțeles, deci cuprinde ceva comun în sine; e cunoscut (bekannt), fiindcă este înțeles și cuprinde în sine o grupare a diversității, fiindcă însăși lămurirea manifestării vieții în înțelegerea superioară se sprijină pe așa ceva ». Obiect al înțelegerii este tot ceea ce este obiect al științelor spiritului, adică tot ceea ce este exteriorizare și manifestare a vieții, tot ceea ce este spirit. Căci « spiritul

5*

înțelege, numai ceea ce a creat el». Dar deosebirea între natură, ca obiect al științelor naturii, și spirit, ca obiect al științelor spiritului, stă în faptul că în vreme ce natura este realitatea ce există independent de acțiunea și influența spiritului, spirit este tot ceea ce poartă pecetea acțiunii influente a omului. Obiectul înțelegerii este totuna cu obiectul științelor spiritului, adică tot ceea ce este obiectivare a spiritului.

Ințelegerea se prezintă însă sub diferite forme, — elementare și superioare. In formele ei elementare o întâlnim în vieața practică, crescută din interesele acestei vieți. Oamenii stau în legături unii cu alții, fiecare are nevoie să știe ce intenționează celalalt; fiecare este silit să se înțeleagă cu celalt. Ele sunt forme elementare, fiindcă și actele pe care le sezisează sunt simple și elementare, ca de pildă « ridicarea unui obiect, lăsarea să cadă a unui ciocan, tăierea lemnului cu un ferestrău », care « desemnează pentru noi prezența anumitor scopuri ». De asemeni înșirarea literelor într'un cuvânt și a cuvintelor într'o propozițiune exprimă o aserțiune, după cum o mină poate să exprime durere sau bucurie. E vorba în aceste forme elementare ale înțelegerii de sezisarea unei expresii singulare de vieață, care logic poate să fie expusă printr'un raționament analogic. Ceea ce caracterizează aceste forme elementare ale înțelegerii este în deosebi faptul că la ele nu întâlnim raportarea la întregul conex de vieață care este « subiectul durabil », permanent, al manifestărilor de vieață. « Raportul fundamental, pe care se bazează procesul înțelegerii elementare, este acela al expresiei față de ceea ce este exprimat în ea. Ințelegerea elementară nu este o deducție dela un efect la cauză. Ba chiar nu trebue să o concepem nici cu expresia mai prudentă ca pe un procedeu, care dela un efect dat merge îndărăt la vreun oarecare fragment de conex de vieață, ce face posibil efectul ». Raționamentul deductiv în înțeles strict logic nu se dovedește aci de nicio eficacitate; numai cel analogic își găsește întrebuințarea, fiind făcut posibil de « relația regulată » ce există între manifestarea de vieață și ceea ce este exprimat într'însa.

Formele superioare ale înțelegerii presupun formele ei elementare și pleacă dela ele. Când « distanța interioară » între o oarecare manifestare de vieață și cel care vrea s'o înțeleagă este

prea mare, atunci în conştiinţa acestuia iau naştere nesiguranţe, pe care el fireşte le vrea înlăturate. Când în rezultatul la care ajunge înţelegerea sunt cuprinse anumite dificultăţi sau când între un rezultat obţinut şi altele mai vechi există contradicţii, atunci subiectul înţelegător se simte obligat să examineze mai în de aproape lucrurile. El caută să-şi aducă aminte de « cazurile în care raportul normal dintre manifestarea vieţii şi interioritate n'a avut loc ». Cazuri de această natură ni se întâmplă fiecăruia din noi, atunci anume când, aflându-ne în faţa unor nechemaţi, nu vrem să le arătăm ce se petrece în noi, ce idei avem sau ce intenţionăm să facem. In afară de aceasta este apoi faptul, de care trebue să ţinem seamă, că se recurge uneori în vieaţă la mină, la gesturi, la cuvinte, nu pentru a exprima ceea ce se petrece cu adevărat în conştiinţa omului, ci pentru a induce în eroare, pentru a înşela. De aci prin urmare nevoia de a nu ne mulţumi cu interpretarea unei singure manifestări, ci de a chema în ajutor şi altele şi de a merge chiar până la întregul conex de vieaţă, pentru a înlătura dificultăţile, a pune capăt îndoielilor, şi a căpăta o lumină deplină asupra manifestării respective. Vieaţa practică însăşi necesită şi impune forme superioare de înţelegere; ea cere să cunoaştem caracterele şi capacităţile oamenilor cu cari venim în contact. Inţelegerea gesturilor, a minelor, a scopurilor în parte, este necesară, dar nu suficientă. Noi trebue să le depăşim, precum trebue să depăşim şi raţionamentul analogic, care nu are eficacitate decât asupra acestor forme elementare de manifestare. Vieaţa socială în mijlocul căreia trăim ne sileşte vrând-nevrând să pătrundem în interioritatea oamenilor, pentru a şti dacă şi în ce măsură ne putem baza pe ei. Astfel înţelegerea creşte în extensiune şi în adâncime. Şi anume dela raportul dintre expresie şi ceea ce este exprimat, ea trece la raportul « dintre diversitatea manifestărilor de vieaţă a unei alte persoane şi conexul intern, ce-i stă la bază ». De aci se trece apoi mai departe, la considerarea şi a împrejurărilor schimbătoare, a faptelor care se abat dela linia obişnuită. Iar tot acest lucru are loc cu ajutorul raţionamentului inductiv, ce porneşte dela manifestările particulare de vieaţă, pentru a ajunge la întregul conexului de vieaţă. Fundamentul şi supoziţia unui atare

raţionament le constitue cunoştinţa (Wissen) pe care o avem despre vieaţa sufletească şi despre raporturile pe care le are cu mediul în care se desfăşoară şi împrejurările prin care trece. « Limitat ca seria manifestărilor de vieaţă date, nedeterminat cum este conexul fundamental, rezultatul lui poate pretinde numai caracterul probabilităţii ». Iar după ce ne-am ridicat în chipul acesta la unitatea de vieaţă şi am înţeles-o şi vrem să ştim cum s'ar comporta ea în împrejurări nouă, raţionamentul deductiv, bazat pe lumina obţinută pe cale inductivă, cu ajutorul căruia vrem să aflăm acest lucru, nu poate conchide la mai mult decât doar la aşteptare sau posibilitate. « Trecerea dela un conex psihic, căruia însuşi nu-i revine decât numai probabilitate, prin adăugirea de împrejurări nouă până la modul cum va reacţiona la ele, poate da naştere numai unei aşteptări, însă niciunei siguranţe ». Gradul de certitudine al concluziei nu poate doar să fie mai mare decât acela al premiselor.

Nu trebue să credem însă că « toate formele superioare ale înţelegerii se bazează pe raportul fundamental al influenţatului faţă de influenţant (des Erwirkten zum Wirkenden) », fiindcă o bună parte din ele se întemeiază pe raportul dintre expresie şi ceea ce este exprimat (im Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrückten gegründet). Lucrul acesta îl putem observa uşor la înţelegerea creaţiilor spirituale. Aici, ceea ce urmăreşte să seziseze înţelegerea este raportul pe care părţile îl au cu întregul din care fac parte şi cel mai mare serviciu al înţelegerii stă tocmai în faptul că-şi sesizează obiectele în independenţa lor şi le revelează ca atare. « Se joacă o dramă. Nu numai spectatorul neliterar trăieşte cu totul în acţiune, fără să gândească la autorul operei, dar şi cel instruit literar (der literarisch Gebildete) poate trăi cu totul sub vraja celor ce se întâmplă aci. Inţelegerea lui ia atunci direcţia spre conexul acţiunii, caracterele persoanelor, spre înlănţuirea momentelor, care determină întorsătura destinului. Ba chiar numai atunci va gusta el întreaga realitate a fragmentului expus din vieaţă. Numai atunci se va petrece în el un proces al vieţii şi al retrăirii aşa cum vrea poetul să-l producă în el. Şi în întregul domeniu al unei atari înţelegeri de creaţii spirituale domneşte singur raportul dintre expresii şi lumea spirituală exprimată în ele.

Abia când spectatorul observă cum ceea ce el tocmai accepta (hinnahm) ca o bucată de realitate, s'a născut ingenios şi metodic în capul poetului, înţelegerea care era guvernată de acest raport al unei totalităţi de manifestări de vieaţă faţă de ceea ce este exprimat în ele, se transformă în înţelegerea în care domneşte raportul dintre o creaţie şi creatorul ei». Oricare ar fi însă deosebirile dintre diferitele forme superioare ale înţelegerii, ele au totuşi toate ceva comun: mai întâi, ele pleacă dela anumite manifestări date pentru a ridica până la treapta înţelegerii, cu ajutorul raţionamentului inductiv, conexul unui întreg; apoi prin aceea că « raportul fundamental, care determină aci trecerea dela extern la intern, este sau în primă linie acela dintre expresie şi exprimat, sau predominant acela dela influenţat la influent »; în sfârşit, prin aceea că procesul tuturor se bazează pe înţelegerea elementară, « care face oarecum accesibile elementele pentru reconstrucţie ».

Atitudinea pe care o ia înţelegerea în formele ei superioare este determinată, spune Dilthey, de sarcina ce-i incumbă, aceea anume « de a descoperi un conex de vieaţă în dat ». Dar acest lucru nu este posibil decât numai dacă « conexul, care constă în propria trăire şi este trăit (erfahren) în nenumărate cazuri, este totdeauna prezent şi disponibil cu toate posibilităţile ce se află în el ». Această sezisare a datului care e să fie înţeles cu ajutorul propriului nostru conex, este numită de Dilthey *introiectare*, transpunere (Hineinversetzen). Dacă e să fie înţeleasă o poezie de pildă, atunci fiecare vers al ei capătă, datorită conexului intern de trăire, din nou vieaţă; adică el capătă vieaţă în conştiinţa cititorului tocmai datorită factorului care i-a dat naştere în conştiinţa poetului. Cuvintele versurilor au darul, cu ajutorul formelor elementare ale înţelegerii, să pună în acţiune toate posibilităţile ce se află în sufletul cititorului. Cititorul înţelege ceea ce exprimă cuvintele, spune Dilthey, nu apucând drumuri nouă, ci străbătând pe acelea pe care a mers în vieaţă, pornind dela situaţii înrudite, bucurându-se şi suferind, dorind şi influenţând. « Nenumărate drumuri stau deschise spre trecut şi spre visurile viitorului; dela cuvintele citite pornesc nenumărate linii ale gândurilor. Intru cât poezia arată situaţia exterioară, acest lucru are influenţa

favorabilă că vorbele poetului deșteaptă dispoziția aparținând ei. Și aici se face valabil pomenitul raport, după care expresiile trăirii conțin mai mult decât se află în conștiința poetului sau artistului și de aceea și rechiamă mai mult. Dacă astfel din situația problemei înțelegerii urmează prezența propriului conex sufletesc trăit, atunci aceasta se desemnează și ca *transpunerea* noastră înșine (des eigenen Selbst) într'un total dat de expresii de vieață ».

Prin această cufundare a noastră în operă, prin această transpunere, realizăm cea mai înaltă operă a înțelegerii, forma în care este activă cu adevărat totalitatea vieții sufletești pe care Dilthey o numește retrăire (Nachbilden oder Nacherleben). Ințelegerea în înțeles restrâns, adică privită ca act de cunoaștere ce se află între trăire și retrăire, este în sine o operație inversă procesului real de desvoltare a vieții, merge adică dela operă la artist, dela creație la creator. Când ea ajunge însă la formele cele mai înalte, atunci își schimbă direcția. « O cotrăire perfectă este legată cu faptul că înțelegerea se mișcă în linia evenimentului însuși. Ea înaintează progresând neîncetat, cu procesul de vieață însuși. Astfel procesul introiectării, a transpunerii, se extinde. Retrăirea este creare în linia întâmplării. Astfel noi mergem înainte cu istoria timpului, însoțim o întâmplare într'o țară îndepărtată sau ceea ce se petrece în sufletul unui om apropiat nouă. Ea își atinge perfecția acolo unde evenimentul a trecut prin conștiința poetului, artistului sau istoricului și acum este fixată într'o operă și stă permanent în fața noastră ». Punctul culminant al înțelegerii, retrăirea, este prin urmare totuna cu o creare sau mai exact spus cu o re-creare. Ințelegând prin plinătatea totalității vieții, noi retrăim vieața cu valorile ei obiective, și retrăind-o, noi o recreăm. Când citim versurile unei poezii lirice, noi retrăim un conex de trăire, și anume nu pe acela real care l-a determinat pe poet să creeze, ci pe acela al personagiului ideal creat de poet. Când privim la teatru scenele ce se succed, noi retrăim de asemeni un conex de vieață al personajelor care apar pe scenă. De asemeni când citim un roman sau opera unui istoric, noi retrăim acțiunile prezentate. Sau mai exact spus, succesiunea versurilor în poezie, a scenelor la teatru, a acțiunilor povestite,

determină în noi retrăire. « Triumful retrăirii este că în el fragmentele unui proces (eines Verlaufes) sunt astfel întregite, că noi credem că avem în fața noastră o continuitate ».

La retrăire distingem două momente pe care ea se bazează. « Orice reprezentare vie a unui mediu și a unei situații externe, deșteaptă în noi retrăire. Şi fantazia e în stare să întărească sau să slăbească accentuarea felurilor de comportare cuprinse în propriul nostru conex de vieață, forțele, sentimentele, tendințele, direcțiile de idei și astfel să retrăiască (nachzubilden) orice vieață sufletească străină. Cortina se ridică, Richard apare și un suflet înduioșător (bewegliche Seele), întrucât urmărește cuvintele, mina și mișcările lui, poate retrăi ceva care se află în afară de orice posibilitate a vieții lui reale. Pădurea fantastică din « Wie es euch gefällt » ne transpune într'o dispoziție, care ne face să retrăiască (nachbilden) toate excentricitățile ». Acesta este un moment. Al doilea moment stă în faptul că retrăirea ne face să intrăm în posesiunea bunurilor spirituale. Şi cum anume? Cursul vieții imprimă fiecărui om o determinare în care se află închise și limitate posibilitățile lui interioare. Apoi structura sufletească a fiecăruia este totdeauna determinată pentru desvoltarea lui. Efectele ce rezultă din aceste două cauze se resimt atât în ceea ce privește dobândirea de nouă perspective cu privire la vieață, precum și în ceea ce privește direcțiile interioare ale existenței personale. Omul își dă seama că și unele și altele sunt foarte mărginite. Ei bine, înțelegerea ne ajută să ieșim din determinarea impusă de vieața reală și să depășim propria-ne structură sufletească, deschizându-ne vaste posibilități, luând cunoștință de obiecte, care, fără înțelegere, ne-ar fi rămas pururea necunoscute. « Posibilitatea, de a trăi în propria-mi existență stări religioase, este pentru mine ca și pentru cei mai mulți din oamenii de astăzi foarte mărginită. Dar în timp ce străbat scrisorile și scrierile lui Luther, rapoartele contemporanilor lui, actele convorbirilor religioase ale conciliilor ca și acelea ale relațiilor lui oficiale, eu trăiesc un eveniment religios de o atât de eruptivă putere, de o așa energie, în care e vorba de vieață și de moarte, că el se află dincolo de orice posibilitate de trăire pentru un om din zilele noastre. Pot însă să-l retrăiesc.

Eu mă transpun în situație: totul stărue într'însa la o astfel de evoluție extraordinară a vieții religioase afective. Văd în mănăstiri o tehnică a comunicării cu lumea invizibilă care dă sufletelor călugărești o direcție statornică a privirii spre lucrurile de dincolo: controversele teologice devin aici probleme ale existenței interioare. Văd cum ceea ce se formează în mănăstiri, se răspândește prin numeroase canale — amvoane, spovedanii, catedre, scrieri — în lumea laică; și acum pricep cum conciliile și mișcările religioase au răspândit doctrina despre Biserica invizibilă și preoțimea universală, cum vine în contact cu eliberarea personalității în vieața lumească; cum ceea ce a fost cucerit în singurătatea chiliei, în luptele de vigoarea descrisă, se menține față de Biserică. A forma creștinismul ca pe o forță, vieața însăși în familie, profesiune, relațiile politice, iată o nouă forță, cu care se întâlnește spiritul timpului din orașe și de pretutindeni, unde se depune muncă superioară, în Hans Sachs, Dürer. Când Luther se pierde în culmea acestei mișcări, noi trăim pe baza unui conex care pătrunde dela universal omenesc la sfera religioasă și dela ei prin determinările ei istorice până la individualitatea lui, — desvoltarea lui. Și astfel acest eveniment ne deschide în el [Luther] și în tovarășii din primele timpuri ale Reformei, care lărgește orizontul nostru în posibilități de vieață omenească, ce numai astfel ne devin accesibile ». Astfel în fața valorilor spirituale, omul, înlănțuit de realitatea vieții și determinat de ea, se simte, ajutat de înțelegere, liber și eliberat; determinat interior, el « poate să trăiască în imaginație multe alte existențe și să guste frumuseți ale lumii și regiuni ale vieții, care altfel i-ar rămânea pentru totdeauna străine ».

Dar ceea ce trebue subliniat cu putere este faptul că înțelegerea nu trebue concepută ca operație strict intelectuală, căci pe toate treptele ei, dela cele mai de jos până la cele mai înalte, activează nu numai intelectul, ci sufletul întreg, cu toate facultățile lui; căci în orice înțelegere este cuprins un irațional, așa cum vieața însăși, a cărei expresie este și pe care vrea să o sezisеze, este ceva irațional; și că, prin urmare, orice încercare de a o prezenta prin formulele de operații logice, trebue

socotită cu totul zadarnică şi inutilă. Certitudinea ultimă, pe care se sprijină retrăirea, nu poate fi înlocuită, prin nicio valoare cognitivă a vreunui raţionament deductiv.

Dar dacă privim mai de aproape formele superioare ale înţelegerii, re-crearea (Nachbilden) şi retrăirea (Nacherleben), ne dăm seama că ea nu este la îndemâna oricui, ci este ceva rar, că se « sprijină pe o particulară genialitate personală ». Iar dacă o privim în funcţia pe care o îndeplineşte pentru ştiinţele istorice, de a sezisa « expresii de vieaţă statornic fixate », constatăm că genialitatea personală ajunge să se transforme într'o tehnică, ce ţine pasul în desvoltarea ei, cu conştiinţa istorică. Această tehnică, adică « această înţelegere metodică a expresiilor de vieaţă statornic fixate », e cunoscută sub numele de interpretare.

« Inţelegerea are totdeauna ca obiect al său un individual », ceva particular, ceea ce nu exclude ca în sezisarea acestui obiect individual să fie prinse şi legăturile lui cu întregul. Căci « în lumea spirituală, individul este o valoare de sine, ba chiar unica valoare de sine pe care o putem stabili fără îndoială ». El ne preocupă pentru sine însuşi, ca un întreg individual, iar nu numai ca un simplu caz al omenescului general. Ne ocupăm cu individul, nu fiindcă vieaţa practică ne-ar sili să-l cunoaştem, ca să ştim dacă avem a face cu caractere nobile sau stricate, vulgare sau anormale, dar fiindcă « misterul persoanei stimulează de dragul ei la tot mai nouă şi mai adânci încercări ale înţelegerii. Şi într'o astfel de înţelegere se deschide imperiul indivizilor, care cuprinde oameni şi creaţiile lor ». Dar indivizii nu pot fi înţeleşi decât pe baza celor ce au ei comun între dânşii, pe baza analogiilor şi asemănărilor dintre ei. Deşi deci obiectul înţelegerii este individul şi individualul, şi anume individualul privit ca întreg, totuşi individul nu poate fi înţeles decât în ansamblul omenesc din care face parte, individualul omenesc nu poate fi înţeles decât cu ajutorul generalului omenesc.

Nu trebue să pierdem însă de loc din vedere că « în conlucrarea dintre trăire, înţelegerea altor persoane, conceperea istorică despre comunităţi ca obiecte ale acţiunii istorice, în sfârşit ale spiritului obiectiv, se naşte cunoaşterea (das Wissen)

despre lumea spirituală. Trăirea este supoziția ultimă despre acestea toate... ».

Pe trăire se sprijină în cele din urmă toate judecățile pe care le facem noi asupra celor trăite. Din trăire scoatem elementele pentru cunoașterea oricărui fapt spiritual. « Un sentiment pe care noi nu l-am trăit, nu-l putem regăsi în altul ». « Baza pentru toate elementele, care apar în științele spiritului, sunt și rămân trăirile. Căci orice înțelegere a expresiei trăirilor străine are loc numai pe baza celor proprii și orice judecată, orice noțiune, este creată numai pornind dela trăiri și înțelegeri ». Intemeierea logică și epistemologică a științelor spiritului nu este posibilă decât cu ajutorul cunoașterii (Wissen) despre trăire ».

Dacă spiritul obiectiv își are structura lui esențial deosebită de structura fenomenelor fizice, pentru sezisarea căruia este nevoie, după cum am văzut, de alte mijloace cognitive adecvate structurii lui, este dela sine înțeles că și *categoriile* vor fi altele în domeniul științelor spirituale decât în acela al științelor naturii. Categoriile vieții spirituale sunt cu totul străine naturii și ele nu se aplică vieții ca niște factori apriori din afară, ci aplicarea lor rezultă din însăși esența vieții. O altă caracteristică a acestor categorii stă apoi în faptul că numărul lor nu este limitabil și că raporturile dintre ele nu pot fi puse în formă logică. Cu alte cuvinte, nu există un principiu după care să ne călăuzim, ca să le deducem, și nu există niciun număr determinat al lor.

Iată categoriile cu ajutorul cărora facem predicări asupra vieții și a manifestărilor ei, fără ca înșirarea lor să însemne epuizarea numărului lor real sau importanța rolului lor obiectiv: valoare, scop, însemnătate (semnificare), temporalitate, evoluție, în legătură cu aceasta din urmă aceea de modelare (Gestaltung), structură, forță, activitate și suferință, esență, schimbare, părți și întreg. Printre aceste categorii vedem și unele din ele pe care le întâlnim și în determinarea fenomenelor fizice. E dela sine înțeles însă că în domeniul spiritului ele au esențial altă semnificare. Așa bunăoară categoria de desvoltare. Și fenomenele naturii se schimbă, evoluează, ca și cele ale vieții, dar evoluția vieții este cu totul proprie. Astfel în domeniul vieții reprezentarea trecutului este cuprinsă în prezent

datorită amintirii, iar datorită fantaziei este cuprinsă în prezent şi reprezentarea viitorului, cu activităţile posibile şi cu scopurile de atins. « Astfel prezentul este plin de trecuturi şi poartă în sine viitorul ». Categoria de evoluţie nu vrea să însemne în ştiinţele spiritului că este vorba de vreun scop care se realizează, ci « desemnează numai raportul inerent vieţii »; gândirea scopului în categoria de evoluţie ar fi un lucru ce ar depăşi natura obiectului. La fel cu categoria de forţă; ea se aplică şi în ştiinţele naturii, dar aplicată în acelea ale spiritului are altă semnificare. In ştiinţele naturii noţiunea de forţă este o noţiune ipotetică şi este în funcţiune de aceea a cauzalităţii; în acelea ale spiritului ea are rolul de a exprima ceva trăibil şi se naşte atunci când noi ne îndreptăm asupra viitorului: « în visurile despre fericirea viitoare, în jocul fantaziei cu posibilităţile ei, « în îndoială şi teamă ». Cântărind posibilităţile viitoare, ne hotărîm pentru una din ele şi căutăm să o realizăm. « Reprezentarea scopului, care intervine acum, cuprinde ceva nou care nu era încă în cercul realităţilor şi în care trebue să intre acum: faptul despre care este vorba aci, este — absolut independent de orice teorie asupra voinţei — o tensiune,. . . ., îndreptare spre un punct final, apoi naşterea unei *intenţii pentru realizarea a ceva*, care nu era încă în nicio realitate, alegerea din posibilităţi şi intenţia pentru realizarea unei anumite reprezentări de scop (Zielvorstellung), alegerea mijloacelor pentru executarea ei şi această executare însăşi. Intrucât conexul de vieaţă îndeplineşte aceasta, îl designăm ca forţă ».

Subiectul la care se raportează categoriile acestea şi pe care vor să-l determine, nu este altul decât vieaţa omenească însăşi, procesul vital, trăibilul.

Poate că nu este de prisos, ci necesar şi indispensabil, să aflăm, măcar sumar, ce înţelege Dilthey prin acea noţiune pe care am văzut-o de atâtea ori revenind în expunerea noastră şi care formează după el obiectul cunoştinţei noologice, anume prin spirit obiectiv. Creată pentru prima oară de Hegel, ea este preluată de Dilthey, care însă îi dă un alt sens, o altă sferă şi un alt rost în ordinea sistematică. La Hegel această noţiune desemnează o treaptă de desvoltare a spiritului, şi

anume treapta intermediară dintre spiritul subiectiv și spiritul absolut. H e g e l procedează în determinarea acestei noțiuni abstract logic și construește speculativ metafizic: el deduce comunitățile pur rațional din noțiunea de voință rațională universală. Un procedeu care după D i l t h e y nu mai e bun de adoptat astăzi. Pentru a sezisa spiritul, trebue să pornim dela vieața reală așa cum este ea cu toate înălțimile și scoborîrile; trebue să analizăm datul, nu să-l construim metafizic. Pentru a înțelege spiritul obiectiv, « trebue să mergem îndărăt la conexul structural al unităților de vieață ». Spiritul obiectiv nu trebue considerat ca făcând parte dintr'o construcție ideală, ci din contră trebue socotit ca ceva real ce se află la baza devenirii istorice. Dacă se lasă la o parte « întemeierea parțială » pe care o face H e g e l « în rațiunea universală care exprimă esența spiritului lumii » și dacă se lasă la o parte și construcția ideală, atunci noțiunea de spirit obiectiv capătă o cu totul altă semnificare: « în el sunt cuprinse limbă, moravuri, orice fel de formă de vieață, de stil al vieții tot așa de bine ca și familia, societatea burgheză, statul și dreptul ». De asemeni sunt cuprinse în noțiunea de spirit obiectiv și arta, religia și filosofia, care la H e g e l formau spiritul absolut, căci în artă, religie și filosofie « tocmai se arată individul creator totodată ca reprezentant al comunității și tocmai în puternicele lor forme se obiectivează spiritul și în ele este cunoscut ». Cu alte cuvinte, spiritul obiectiv cuprinde după D i l t h e y, toate cele trei trepte ale spiritului la H e g e l.

In alt loc D i l t h e y precizează și mai bine cuprinsul și sfera noțiunii de spirit obiectiv. « Eu înțeleg prin el, spune gânditorul german, diferitele forme în care s'a obiectivat în lumea sensibilă comunitatea ce există între indivizi. In acest spirit obiectiv, trecutul este pentru noi prezent durabil și neîntrerupt. Domeniul lui se întinde dela stilul vieții, dela formele legăturilor (des Verkehrs) în raport cu scopurile pe care societatea și le-a făurit cu moravurile, dreptul, Statul, religia, arta, științele și filosofia, căci și opera geniului reprezintă o comunitate de idei, de viață afectivă, de ideal, într'un anumit timp și mediu. Din această lume a spiritului obiectiv își primește hrana eul nostru începând cu prima copilărie. Ea este

de asemeni mediul, în care se îndeplineşte înţelegerea altor persoane şi a expresiilor lor de vieaţă, căci tot ceea ce este obiectivare a spiritului cuprinde în sine ceva comun lui eu şi tu. Orice piaţă plantată cu pomi, orice încăpere în care sunt aşezate locuri, ne este înţeleasă din cea mai fragedă copilărie, fiindcă punerea umană de scopuri, ordonarea, determinarea de valori ca ceva comun, a desemnat fiecărei pieţe şi fiecărui obiect din cameră locul lui. Copilul creşte într'o ordine de moravuri ale familiei pe care el le împărtăşeşte cu acelea ale altor membri şi orânduirea mamei este preluată de el în legătură cu acestea. Inainte de a învăţa să vorbească, el este cu totul cufundat în mediul comunităţilor. Şi gesturile şi mina, strigătele, cuvintele şi propoziţiile învaţă să le înţeleagă numai fiindcă lui ele continuu i se prezintă ca aceleaşi şi cu aceeaşi raportare la ceea ce ele înseamnă şi exprimă. Astfel se orientează individul în lumea spiritului obiectiv».

Spiritul obiectiv cuprinde în sine o ordine articulată. In el este eficace principiul individuaţiei, în virtutea căruia ne putem scoborî dela umanitate până la tipurile de indivizi cu cea mai mică sferă. In omenescul general şi datorită lui, este prins individualul, iar când individualul este sezisat în toată plenitudinea, el este sezisat de către cea mai înaltă treaptă a înţelegerii, de către retrăire. In spiritul obiectiv însuşi sunt date condiţiile pentru înţelegerea lui sub toate formele ei.

Nu este de prisos poate să subliniem acum la sfârşitul expunerii, că D i l t h e y este ferm convins că problema cunoştinţei nu poate fi soluţionată decât numai dacă se pleacă, nu dela un subiect abstract, înzestrat numai cu intelect sau raţiune, ci dela omul întreg, cu toată varietatea forţelor lui şi cu toată multiplicitatea funcţiunilor, adică dela omul înzestrat cu voinţă, sentiment şi reprezentare. El are în deslegarea problemei cunoştinţei acelaşi punct de plecare, pe care am văzut că-l au şi pragmatiştii: omul total, real, în carne şi oase, cu impulsiile lui obscure şi străduinţele lui efemere, cu suferinţele şi îndoielile şi cu finitatea structurii lui psihofizice, cu idealurile lui înalte şi cu aspiraţiile nobile de a le atinge.

Impulsul pe care D i l t h e y l-a dat cercetătorilor structurii ştiinţelor spiritului în Germania, a fost dintre cele mai

puternice. Iar din problemele descoperite de el în sânul acestor științe, aceea care a trezit cel mai viu interes și a fost luată în cercetare de o seamă de gânditori germani de mâna întâi, este aceea a «înțelegerii». Un Simmel, un Troeltsch, un Max Weber, un Rickert, un Eduard Spranger, ca să nu pomenim decât pe aceștia, au reluat-o, căutând s'o adâncească și să aducă lumini nouă. Nu putem expune toate aspectele multiple și variate ale problemei înțelegerii, așa cum se prezintă astăzi, prin contribuțiile acestor gânditori, căci ne-am întinde prea mult. Ne putem mulțumi cu expunerea teoriei lui Dilthey, o teorie care nu poate fi socotită numai ca revelatoare de lucruri nouă, ci în același timp și ca tipică.

Dar gânditorul care ne-a dat o teorie desvoltată a intuiției și a căutat să deosebească principial de inteligență acest mijloc de cunoaștere, trezind în același timp un mare interes și o deosebită admirație pentru modul cum își susține ideile, este H. Bergson. Acest gânditor, care este totodată și unul din cei mai mari stiliști, determină noțiunea de intuiție într'un chip cu totul original. Inteligența și intuiția sunt după el două mijloace de cunoaștere, ce se deosebesc unul de altul, atât prin structura lor, cât și prin obiectul pe care vor să-l sezisese.
Ce este inteligența și ce urmărește ea? Inteligența nu este după Bergson un mijloc de cunoaștere pură, ci un mijlòc pus în serviciul acțiunii. Dacă, eliberați de orice orgoliu, aruncăm o privire asupra desvoltării istorice și preistorice a speciei umane, faptele ne îndeamnă să caracterizăm definitoriu pe om, nu ca *Homo sapiens*, ci ca *Homo faber*. Căci «*inteligența, examinată în ceea ce pare să fie demersul ei original, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular instrumente de a face instrumente și de a le varia indefinit fabricația*». Firește și animalele inteligente se servesc de instrumente. Dar aceste animale se servesc de instrumente care fac parte integrantă din corpul lor și pentru întrebuințarea acestor instrumente, ele sunt deservite de instincte. Instinctul nu-și fabrică singur instrumentul de care se servește, ci îl găsește gata făcut de natură, apropriat scopului precis pentru care a fost creat. «Acest instrument care se fabrică și se repară singur, care prezintă,

ca toate operele naturii, o complexitate de amănunt infinită și o simplicitate de funcționare minunată, face imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecție adesea admirabilă, ceea ce este chemat să facă ». El posedă « o strcutură aproape invariabilă », iar când se modifică, nu se modifică decât fiindcă se modifică specia însăși. Dimpotrivă, instrumentul fabricat, oricât de bine ar fi fabricat, este totdeauna imperfect și stă cu mult îndărătul celui natural. Pentru obținerea lui, este totdeauna nevoie de efort, iar când se mânuește, se mânuește aproape totdeauna penibil. Dacă în multe privințe instrumentul artificial se dovedește inferior celui natural, el prezintă totuși față de acesta și o serie de avantaje. Fiind o prelungire a organelor naturale și chemând pe ființa care l-a produs să exercite o nouă funcțiune, el îi îmbogățește organizarea. Inteligența cu instrumentele ei artificiale nu închide animalului cercul de acțiune, cum face acest lucru instinctul, ci din contră i-l lărgește tot mai mult, căci din fiecare nevoie satisfăcută ea îi creează alte nevoi, pe care de asemeni caută să le satisfacă. Instinctul care, ajuns la deplina lui desvoltare, « *este o facultate de a utiliza și chiar de a construi instrumente organizate* » și inteligența care, ajunsă la capătul desvoltării ei, « *este facultatea de a fabrica și de a întrebuința instrumente inorganizate* », sunt două căi pe care le parcurge vieața și între care mereu trebue să aleagă, pentru a acționa asupra materiei brute. Instinctul cu instrumentele lui organizate este calea de acționare imediată, iar inteligența cu instrumentele ei fabricate, este calea *mediată*. Instinctul și inteligența sunt două facultăți egal de necesare, de care se servește vieața, reprezentând « *două soluții divergente, deopotrivă de elegante, ale uneia și aceleiași probleme* ». Instinctul implică și el adesea cunoștință, cunoștință înnăscută, dar se deosebește și în această privință de inteligență. Căci în vreme ce inteligența se îndreaptă și vrea să seziseze raporturi, instinctul are ca obiectiv de cunoaștere înnăscută, lucruri; în vreme ce inteligența « în ceea ce are ea înăscut » se îndreaptă asupra formelor și este o cunoaștere de forme, instinctul se îndreaptă direct asupra obiectelor și este o cunoaștere de materie. Cunoașterea instinctivă, « atinge imediat, în materialitatea lor însăși, obiecte determinate. Ea spune: « iată ce este ».

Cunoașterea inteligentă din contra « nu atinge niciun obiect în particular: ea nu este decât o putere naturală de a raporta un obiect la un obiect, sau o parte la o parte, sau un aspect la un aspect, în sfârșit de a trage concluzii când se posedă premise și de a merge dela ceea ce s'a învățat la ceea ce se ignoră. Ea nu mai zice: « aceasta este »; ea spune că dacă condițiile sunt cutare, cutare va fi și condiționatul ». Intru cât este cunoaștere înnăscută, instinctul « este cunoașterea înăscută a unui *lucru* ». Inteligența este facultatea de cunoaștere a *relațiilor* dintre lucruri. Pusă într'o anumită situație, ea are sarcina de a găsi mijloacele ca să se descurce și a ieși avantajos dintr'însa. « Ceea ce va avea deci înnăscut, este tendința de a stabili raporturi și această tendință cuprir de cunoașterea naturală a anumitor relații foarte generale, adevărată materie pe care activitatea proprie fiecărei inteligențe o va tăia în relații mai particulare. Acolo unde activitatea este orientată spre fabricare, cunoașterea se îndreaptă deci în mod necesar asupra raporturilor ». Cunoașterea inteligentă este o cunoaștere *formală*, cea instinctivă este o cunoaștere *materială*. Și tocmai fiindcă este formală, cunoașterea inteligentă prezintă față de cea instinctivă « un avantaj incalculabil ». Căci « o formă tocmai pentrucă este vidă, poate fi umplută rând pe rând după voie, de un număr indefinit de lucruri, chiar de acelea care nu servesc la nimic ». Așa se explică de ce inteligența, deși apărută din nevoi utilitare și pentru satisfacerea acestor nevoi, depășește cu toate acestea ceea ce este practic util.

Este după Bergson o eroare dintre cele mai mari de a concepe și a determina inteligența ca pe « o facultate destinată speculației pure ». Inteligența este în strânsă legătură cu acțiunea și nu poate fi explicată și înțeleasă decât din necesitățile acțiunii. Inteligența nu este căzută din cer cu formele ei predeterminate odată pentru totdeauna, indiferent de domeniile în care va fi aplicată și independent de necesitățile acțiunii. Inteligența este în funcție de acțiune. « Puneți acțiunea, spune Bergson, și forma însăși a inteligenței se deduce din ea ». Inteligența este prin esență destinată acțiunii. Iar serviciile pe care le aduce acțiunii sunt acelea de a fabrica instrumente artificiale — un lucru cu urmări hotărîtoare pentru

soarta ei. Căci a fabrica, înseamnă a lucra asupra materiei brute; a lucra asupra materiei brute chiar când se lucrează cu materiale organizate; fiindcă materialele organizate sunt tratate ca şi când ar fi lipsite de vieaţă, inerte, moarte. Tot « ceea ce este fluid în real », tot « ceea ce este vital în viu », îi scapă imediat şi pentru totdeauna. « Inteligenţa nu se simte bine, ea nu este în totul la ea acasă, decât când operează asupra materiei brute, în particular asupra solidelor ». Obiectul preferat al inteligenţei, asupra căruia ea operează cu eficacitate, este solidul inorganizat. « *Inteligenţa noastră, aşa cum iese ea din mânile naturii, are ca obiect principal solidul inorganizat* ». Solidul inorganizat, materia brută este, după cum ştim, întinsă. Fiecare obiect material este exterior altui obiect material, fiecare parte a unui obiect material este exterioară celorlalte părţi ale lui. Din motive de utilitate, pentru a putea fi mai bine şi mai uşor manipulate, inteligenţa noastră consideră obiectele ca divizibile în părţi, « arbitrar decupate » şi fiecare parte divizibilă de asemeni. Dar tot inteligenţa noastră consideră necesar, pentru a putea acţiona mai bine în prezent asupra lor, pentru a le putea mai bine manipula actual, de a privi obiectele ca fiind « *provizoriu definitive* şi de a le trata ca tot atâtea *unităţi* ». Discontinuul ales de inteligenţa noastră şi creat de ea, care atrage atenţia noastră şi după care se orientează acţiunea noastră, este acum considerat ca efectiv real, iar continuitatea întinderii ca neavând decât o simplă valoare negativă. « Inteligenţa, spune Bergson, *nu-şi reprezintă clar decât discontinuul* ».

Când e vorba de mişcare, « inteligenţa nu reţine din ea decât o serie de poziţii: un punct întâi atins, pe urmă altul, pe urmă încă un altul ». Iar dacă se obiectează că între aceste puncte se petrece ceva, inteligenţa adaugă numaidecât alte poziţii şi altele încă, şi tot aşa fără sfârşit. « Dela *transiţie* ea îşi întoarce privirea. Dacă noi insistăm, ea se învoieşte pentru ca mobilitatea gonită în intervale din ce în ce mai strâmte, pe măsură ce se măreşte numărul poziţiilor considerate, să se dea îndărăt, să se îndepărteze, să dispară în infinitul mic. Nimic mai natural dacă inteligenţa este destinată mai ales să prepare şi să lumineze acţiunea noastră asupra lucrurilor. Acţiunea

nu se exercită comod decât asupra punctelor fixe: fixitatea este deci ceea ce caută inteligența noastră, ea se întreabă unde este mobilul, unde va fi mobilul, unde trece mobilul. Chiar dacă ea notează momentul trecerii, chiar dacă ea pare să se intereseze atunci de durată, ea se mărginește prin aceasta să constate simultaneitatea celor două sosiri virtuale: sosirea mobilului pe care ea îl consideră și sosirea unui alt mobil al cărui mers este socotit a fi acela al timpului. Dar totdeauna ea vrea să aibă de a face cu imobilități reale sau posibile ». Mobilitatea pe care o sezisează inteligența nu mai este mobilitate, mobilitatea prinsă de inteligență este numai cu numele mobilitate. In realitate mobilitatea inteligenței este numai o juxtapunere de poziții, un precipitat abstract, spațial, al mișcării reale, o construcție artificială. Din această reprezentare intelectuală a mișcării și a schimbării, s'au născut acele probleme « eterne », false probleme, cu deslegarea cărora s'au frământat gânditori antici și moderni începând cu Zenon. Tot aci își are geneza acea metafizică, a cărei preocupare era investigarea realității lucrurilor deasupra timpului, dincolo de ceea ce se mișcă și de ceea ce se schimbă, în afară, prin urmare, de ceea ce percep simțurile și conștiința noastră ». O metafizică ce nu putea duce decât la « un aranjament mai mult sau mai puțin artificial de concepte », la « o construcție ipotetică ». Pretinzând că depășește experiența și că prinde fondul adânc al realității, « ea nu făcea în realitate decât să substitue experienței mobile și pline, susceptibile de o aprofundare crescândă, bogată prin aceasta de revelații, un extras fixat, secat, vidat, un sistem de idei generale abstracte, scoase din această experiență însăși sau mai curând din păturile ei cele mai artificiale. Aceasta este totuna ca și când ai vrea să disertezi asupra învelișului de unde se va desprinde fluturele și a pretinde că fluturele sburător, schimbător, trăind, își găsește rațiunea de a fi și desăvârșirea lui în imutabilitatea peliculei. Să detașăm din contră învelișul. Să deșteptăm crisalida. Să restituim mișcării mobilitatea, schimbării fluiditatea, timpului durata. Cine știe dacă « marile probleme » insolubile nu vor rămânea pe peliculă? Ele nu ar privi nici mișcarea, nici schimbarea, nici timpul, ci numai învelișul conceptual pe care-l luăm în mod fals drept ele

sau drept echivalentul lor. Metafizica va deveni atunci experienţa însăşi. Durata se va revela aşa cum e ea, creaţie continuă, neîntreruptă ţâşnire de noutate ». Inteligenţa nu se mărgineşte însă să efectueze arbitrar din punct de vedere speculativ, decupări în materia brută, discontinuităţi în conţinutul întinderii, ci merge mai departe: ea transformă obiectele, care în realitate sunt mobile, în nişte obiecte imobile. Căci din punctul de vedere al acţiunii, punct de vedere în serviciul căreia stă credincioasă inteligenţa, este util să se ştie unde se află la un moment dat mobilul şi unde se va afla la un alt moment dat. Ceea ce interesează nu este *mişcarea* mobilului, *progresul* pe care mobilul îl face dela un punct la altul al traiectoriei lui, ci punctele de plecare şi de sosire, staţiunile prin care trece mobilul, poziţiile imobile ale mobilului. « In acţiunile pe care le îndeplinim, şi care sunt mişcări sistematizate, noi ne fixăm spiritul asupra scopului şi semnificării mişcării, asupra planului de ansamblu, într'un cuvânt asupra planului de executare imobilă. Ceea ce este mobil (mouvant) în acţiune, nu ne interesează decât în măsura în care totul (tout) ar putea fi înaintat, întârziat sau împiedecat de cutare şi cutare incident survenit pe drum. Dela mobilitatea însăşi, inteligenţa noastră îşi întoarce privirea, pentrucă nu are niciun interes să se ocupe de ea ». Fiind pusă în slujba acţiunii, ea se interesează de ceea ce interesează acţiunea; adică nu de mişcarea obiectelor mobile, ci de poziţiile lor imobile. Imobilitatea constitue pentru inteligenţă atât punctul ei de plecare cât şi realitatea ultimă. Ea nu este eficace şi fructuoasă, decât în imobil. « Dela imobilitate pleacă ea totdeauna, ca şi când aceasta ar fi realitatea şi elementul »; iar « când vrea să reprezinte mişcarea, ea o reconstrueşte cu imobilităţi pe care le juxtapune ». Dacă menirea ei n'ar fi una practică, ci una teoretică, speculativă, dacă ea n'ar avea sarcina să satisfacă nevoile acţiunii, ci ar avea obligaţia şi chemarea să dea cunoştinţe pure, ea ar proceda exact invers, adică « s'ar instala în mişcare, căci mişcarea este fără îndoială realitatea însăşi, pe când imobilitatea nu este niciodată decât aparentă sau relativă » şi ar veni astfel în contact direct cu natura intimă a existenţei. Felul însă cum procedează şi rezultatele pe care le obţine, sunt pe deplin justificate de destinaţia ei.

« Când ea substitue mişcării imobilităţii juxtapune, ea nu pretinde să reconstitue mişcarea aşa cum este; ea o înlocueşte pur şi simplu printr'un echivalent practic »; o înlocueşte, tocmai pentru a putea acţiona asupra mişcării reale. De aceea, aşa cum inteligenţa nu-şi reprezintă clar decât discontinuul, tot aşa ea *nu-şi reprezintă clar decât imobilitatea* ».

Pentru a reda şi mai viu natura inteligenţei şi a cunoaşterii ei, Bergson face comparaţia următoare, foarte elocventă. Să presupunem că e să se transpună pe ecran defilarea unui regiment. Cum procedează cinematografistul, pentru a reproduce această scenă însufleţită? El reuşeşte s'o reproducă cu ajutorul unor fotografii, care fiecare în parte, reprezintă regimentul într'o atitudine imobilă. Dacă avem la dispoziţie numai fotografiile şi le-am privi numai pe ele singure, oricât le-am privi, noi nu le-am vedea animându-se: cu imobilitatea, chiar indefinit juxtapusă la ea însăşi, nu vom face niciodată mişcare ». Imaginile fotografice nu se animează decât datorită mişcării reale ce se află în aparat. « Pentrucă banda cinematografică se desfăşoară, făcând ca rând pe rând diversele fotografii ale scenei să se continue unele pe altele, de aceea fiecare actor al acestei scene îşi redobândeşte mobilitatea: el înşiră toate atitudinile succesive pe mişcarea invizibilă a bandei cinematografice ». Mişcarea aparentă de pe ecran este determinată de mişcarea reală din aparat. In ce constă procedeul la care a recurs cinematografiatul cu acest prilej? « In a extrage din toate mişcările proprii tuturor figurilor o mişcare impersonală, abstractă şi simplă, *mişcarea în general* pentru a spune astfel, a o pune în aparat şi a reconstitui individualitatea fiecărei mişcări particulare prin compunerea acestei mişcări anonime cu atitudinile personale ». Avem deci aci a face cu un artificiu. De un artificiu asemănător se foloseşte şi inteligenţa în actele ei de cunoaştere. Căci şi inteligenţa, în loc să se transpună în inima lucrurilor şi să sezisеze devenirea pură, stă în afară de ele şi vrea să le reconstitue în acelaşi chip ca şi cinematograful ». « Noi luăm vederi quasi-instantanee asupra realităţii care trece şi, cum ele sunt caracteristice despre această realitate, ne este suficient să le înşirăm de-a-lungul unei deveniri abstracte, uniforme, invizibile, situată în fundul aparatului cunoştinţei,

pentru a imita ceea ce este caracteristic în această devenire însăși. Percepție, intelecție, limbaj, procedează în general astfel ». Cunoașterea intelectuală nu este altceva decât « o specie de cinematograf interior ». Bergson o caracterizează în termenii următori: « *mecanismul cunoașterii noastre uzuale este de natură cinematografică* ». Este o operație asupra caracterului practic al căreia nu încape după Bergson nicio îndoială. Tot ceea ce facem noi, stă în legătură cu realitatea, vizează realitatea. Corpul nostru nu stă izolat, ci în raporturi cu alte corpuri; între corpul nostru și celelalte corpuri mereu au loc schimbări de poziție. « Fiecare din actele noastre vizează o anumită insertiune a voinței noastre în realitate. Intre corpul nostru și celelalte corpuri, este o orânduire comparabilă aceleia a bucăților de sticlă care compun o figură caleidoscopică. Activitatea noastră merge dela o orânduire la o reorânduire, imprimând caleidoscopului de fiecare dată, fără îndoială, o nouă sguduitură, dar neinteresându-se de sguduitură și nevăzând decât noua figură. Cunoașterea pe care și-o dă despre operația naturii, trebue deci să fie exact simetrică interesului pe care-l are față de propria-i operație ». De aceea Bergson spune: « *caracterul cinematografic al cunoașterii lucrurilor ține de caracterul caleidoscopic al adaptării noastre la ele* ». Nu există o cunoaștere mai potrivită acțiunii decât cea cinematografică. Această cunoaștere este singura practică; ea este făcută în vederea utilității practice. « Discontinuă este acțiunea, ca orice pulsație a vieții; discontinuă va fi deci cunoștința. Mecanismul facultății de cunoaștere a fost deci construit pe acest plan ». Cunoașterea este discontinuă și ritmică, fiindcă acțiunea însăși, pe care ea are menirea s'o slujească, este discontinuă și ritmică.

Nu trebue să ne mire de loc faptul că inteligența se simte așa de bine în sânul materiei inerte. « Dar, preocupată înainte de toate de necesitațile acțiunii, inteligența, ca și simțurile, se mărginește să ia din când în când, asupra devenirei materiei, vederi instantanee și, prin aceasta însăși, imobile. Cunoștința, orientându-se după inteligență, privește din vieața interioară ceea ce este făcut, și n'o simte decât confuz făcându-se. Astfel se desprind din durată momentele care ne interesează și pe care noi le-am cules de-a-lungul parcursului ei. Noi nu

le reținem decât pe ele. Și avem dreptate s'o facem, atât timp cât acțiunea este singură în cauză. Dar când, speculând asupra realului, îl privim așa cum interesul nostru practic ne-ar cere să-l privim, devenim incapabili să vedem evoluția adevărată, devenirea radicală. Noi nu descoperim din devenire decât stări, din durată decât momente, și chiar când vorbim de durată și de devenire, e altceva ce gândim». « Inteligența noastră este prelungirea simțurilor noastre. Inainte de a specula, trebue să trăim și vieața cere ca noi să tragem foloase dela materie, fie cu organele noastre, care sunt instrumente naturale, fie cu instrumentele propriu zise, cari sunt organe artificiale. Cu mult înainte de a fi fost o filosofie și o știință, rolul inteligenței era de a fabrica instrumente și de a călăuzi acțiunea corpului nostru, asupra corpurilor înconjurătoare ». Știința exactă, pozitivă, cu metodele ei eficace, nu face altceva după Bergson, decât să continue în acelaș sens opera inteligenței: ea nu-i schimbă direcția, ci i-o precizează și i-o aprofundează. Căci știința nu urmărește altceva decât să ne pună în situația de a stăpâni materia. Chiar când speculează, ea se preocupă și atunci de a acționa, valoarea teoriilor științifice măsurându-se totdeauna după soliditatea prizei pe care ele ne-o dau asupra realității ». Nu putem înțelege, nu ne putem da seama de natura inteligenței și nici de desvoltarea științei, dacă nu avem în vedere raporturile ce există între ele și materia inertă, dacă nu luăm în considerare solidaritatea dintre ele. « E imposibil să se considere mecanismul inteligenței noastre și de asemeni progresul științei noastre, fără a ajunge la concluzia că între inteligență și materie există efectiv simetrie, concordanță, corespondență. Pe de o parte materia se rezolvă din ce în ce mai mult, în ochii savantului, în relații matematice, și pe de altă parte facultățile esențiale ale inteligenței noastre nu funcționează cu o precizie absolută decât când ele se aplică geometriei ».

« Ce este în adevăr inteligența? », se întreabă Bergson în altă parte. Și el răspunde: « Modul omenesc de a gândi. Ea ne-a fost dată ca albinei instinctul, pentru a dirija acțiunea noastră. Natura destinându-ne să utilizăm și să stăpânim materia, inteligența nu evoluează cu facilitate decât în spațiu și nu se simte mai bine decât în inorganizat. Originar, ea tinde

la fabricaţie; ea se manifestă printr'o activitate care preludează artei mecanice şi printr'un limbaj care anunţă ştiinţa, — tot restul mentalităţii primitive fiind credinţă şi tradiţie. Desvoltarea normală a inteligenţei se efectuează deci în direcţia ştiinţei şi a tehnicităţii. O mecanică încă grosieră suscită o matematică încă imprecisă: aceasta, devenită ştiinţifică şi făcând atunci să se nască celelalte ştiinţe în jurul ei, perfecţionează indefinit arta mecanică. Ştiinţă şi artă ne introduc astfel în intimitatea unei materii pe care una o gândeşte şi pe care cealaltă o manipulează ». « Mai precis, inteligenţa este, înainte de toate, facultatea de a raporta un punct al spaţiului la un alt punct al spaţiului, un obiect material la un obiect material; ea se aplică la toate lucrurile, dar rămânând înafară de ele, şi ea nu descopere niciodată despre o cauză adâncă decât difuziunea ei în efecte juxtapuse ».

Inteligenţa şi-a descoperit mijloacele, instrumentele şi metoda, pentru a deslega problemele ce-i incumbă. Ea posedă un limbaj, în acest sistem de semne « care i-a permis să-şi întindă câmpul de operaţii » foarte mult, ceea ce-i trebuia pentru a domina materia brută. Cuvintele nu exprimă şi nu designează, nu sunt făcute să exprime şi să designeze decât lucruri, nimic altceva decât lucruri. Fiindcă ele sunt însă mobile, fiindcă nu sunt fixate de anumite lucruri, ci se mişcă dela un loc la altul, inteligenţa se simte îndreptăţită să creadă că cuvintele pot să exprime nu numai inorganicul, ci şi organicul. Operând asupra organicului, inteligenţa nu se poate elibera de deprinderile pe care le-a contractat în comerţul ei cu inorganicul, pentru care ea este născută şi făcută: ea aplică organicului formele care nu au altă chemare şi altă răspundere decât pe acelea de a designa materia brută, inorganizată, uitând că întrebuinţând cuvinte pentru a designa organicul, ea îl « converteşte » pe acesta în lucru, îl transformă în inorganic. Inteligenţa nu posedă alte forme în afară de acelea adecvate materiei brute. Şi numai când întrebuinţează aceste forme, ea se simte cu adevărat satisfăcută, pretinzând că numai pe această cale ea ajunge la *claritate şi distincţie.*

Chiar când este vorba să se gândească pe ea însăşi clar şi distinct, inteligenţa nu se poate sezisa decât tot sub forma

prin care gândește solidele, adică prin forma discontinuității. « Conceptele sunt în adevăr exterioare unele altora, ca și obiectele în spațiu. Și ele au aceeași stabilitate ca și obiectele, după modelul cărora au fost create. Ele constitue, reunite, o « lume inteligibilă », care seamănă prin caracterele ei esențiale cu lumea solidelor, dar ale cărei elemente sunt mai ușoare, mai diafane, mai facile de mânuit pentru inteligență decât imaginea pură și simplă a lucrurilor concrete; ele nu mai sunt într'adevăr percepția însăși a lucrurilor, ci reprezentarea actului prin care inteligența se fixează asupra lor. Ele nu mai sunt deci imagini, ci simboale ». Imaginile sunt icoane fidele ale concretului viu și în mișcare, simboalele sunt echivalente logice ale solidului inert și fără vieață. Logica are ca obiect simboale și regulele pentru întrebuințarea simboalelor. « Logica noastră este ansamblul regulelor ce trebue urmate în manipularea simboalelor. Cum aceste simboale derivă din considerarea solidelor, cum regulele compunerii acestor simboale între ele nu fac decât să traducă raporturile cele mai generale între solide, logica noastră triumfă în știința care ia soliditatea corpurilor drept obiect, adică în geometrie ». Intre logică și geometrie este o strânsă legătură, determinându-se genetic reciproc. « Logica și geometria se nasc reciproc una pe alta... Logica naturală a ieșit din extinderea unei anumite geometrii naturale, sugerată de proprietățile generale și imediat descoperite ale solidelor. Din această logică naturală a ieșit, la rândul ei, geometria științifică, care extinde indefinit cunoașterea proprietăților exterioare ale solidelor. Geometrie și logică sunt riguros aplicabile materiei ». Nicăieri nu se simt ele mai bine, nicăieri nu obțin rezultate și nu progresează ca în domeniul solidelor. Logică și geometrie merg mână în mână, se desvoltă împreună, au același obiect: solidul inorganizat.

Inteligența, produs ea însăși al vieții, are sarcina încredințată de vieața însăși, de a « converti » materia inorganică într'un organ imens, care să prelungească organele materiei vii. Având de-a face, prin destinția ei, cu materia inertă, inteligența ajunge să fie fascinată de aceasta. « Ea este vieața privind în afară, exteriorizându-se prin raport cu ea însăși, adoptând în principiu, pentru a le dirigui în fapt, demersurile naturii inorganizate.

De aci uimirea ei când se întoarce către viu şi se găseşte în faţa organizaţiei ». Ea este incapabilă « să gândească continuitatea adevărată, mobilitatea reală, compenetraţia reciprocă şi, pentru a spune totul, această evoluţie creatoare care este vieaţa ». Ceea ce este mobilitate pură, evoluţie în strictul înţeles al cuvântului, depăşeşte principial orice puteri ale inteligenţei. Ea este incapabilă să gândească devenirea, ea nu poate sezisa nimic din « ceea ce este *nou* în fiecare moment al unei istorii ». Pentru ea nu există imprevizibil, nu există creaţie. « Ea nu admite imprevizibilul. Ea respinge orice creaţie. Că antecedente determinate aduc un consecvent determinat, calculabil în funcţie de ele, iată ceea ce satisface inteligenţa noastră. Că un scop determinat suscită mijloace determinate pentru a-l atinge, noi iarăşi înţelegem. In ambele cazuri avem a face cu cunoscut care se compune din cunoscut şi, la urma urmei, cu vechiu (ancien) care se repetă. Inteligenţa noastră este aci la largul ei. Şi oricare i-ar fi obiectul, ea va atrage, va separa, va elimina aşa fel ca să substitue obiectului însuşi, dacă trebue, un echivalent aproximativ în care lucrurile se vor petrece în acest fel. Dar că fiecare clipă este un aport, că nou ţâşneşte fără încetare, că o formă se naşte despre care se va spune fără îndoială, odată produsă, că ea este un efect determinat de causele lui, unice în genul lor, fac parte din efect, au luat corp în acelaşi timp cu el, şi sunt determinate de el atât cât ele îl determină; e aci ceva pe care noi îl putem ghici prin simpatie înafară de noi, dar nu-l putem exprima în termeni de intelect pur, nici gândi, în strictul înţeles al cuvântului ». Invenţia este punctul de plecare al industriei însăşi, industrie în care inteligenţa este aşa de capabilă şi eficace, şi cu toate acestea inteligenţa « nu reuşeşte s'o sezisezc în *izbucnirea* (jaillissement) ei, adică în ceea ce are ea indivizibil, nici în *genialitatea* ei, adică în ceea ce are ea creator ». A o explica nu înseamnă a o sezisa în ceea ce are ea cu adevărat propriu şi particular, în ceea ce constitue natura ei originară şi originală. Căci « a o explica, constă întotdeauna în a o reduce, pe ea care-i imprevizibilă şi nouă, în elemente cunoscute sau vechi, orânduite într'o ordine deosebită ». Atât în faţa noutăţii complete cât şi în faţa devenirii radicale, atât în faţa creaţiei cât şi în faţa schimbării pure,

inteligența este oarbă și rămâne mută. Și cum noutate completă și devenire radicală, creație și schimbare pură, sunt caractere esențiale ale vieții, aceasta înseamnă că inteligența este cu totul inaptă să cunoască vieața. « *Inteligența este caracterizată printr'o incomprehensiune naturală a vieții* ».

Cu totul altfel se prezintă instinctul. El stă în strânsă legătură cu vieața, pe care o servește în tedințele ei fundamentale. « In vreme ce inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează, dacă se poate vorbi astfel, organic. Dacă conștiința care dormitează în el s'ar deștepta, dacă s'ar interioriza în cunoștință în loc de a se exterioriza în acțiune, dacă noi am ști să-l întrebăm și dacă el ar putea răspunde, el ne-ar destăinui tainele cele mai intime ale vieții. Căci el nu face decât să continue munca prin care vieața organizează materia, până la un astfel de punct, că noi nu am putea spune, după cum s'a arătat adesea, unde sfârșește organizația și ur de începe instinctul ». Tendință fundamentală a vieții, divergentă de aceea a inteligenții, instinctul nu poate fi absorbit sau tutelat de inteligență. « Instinct și inteligență sunt două desvoltări divergente ale unui aceluiași principiu, care într'un caz rămâne interior lui însuși, în alt caz se exteriorizează și se absoarbe în utilitatea materiei brute; această divergență continuă dovedește o incompatibilitate radicală și imposibilitatea pentru inteligență de a resorbi instinctul ». O divergență profundă, mai mare decât care nu poate fi alta: instinctul este îndreptat asupra vieții, iar inteligența este îndreptată asupra materiei inerte. Problema reducerii uneia din cele două tendințe la alta nu se poate deci pune: fiecare din ele este produs al vieții, fiecare din ele aduce vieții servicii indispensabile, satisfăcându-i anumite trebuințe imperioase. Problema care se pune este aceea a înțelegerii fiecăreia din ele în structura lor originală și a rolului pe care îl îndeplinește fiecare.

Spre deosebire de inteligență, care procedează mecanic, explicativ, reductiv, distant față de obiect, instinctul procedează organic, intuitiv, simpatizând cu obiectul. « Instinctul este simpatie ». Simpatie care, « dacă ar putea să-și extindă obiectul și de asemeni să reflecteze asupra sa însăși, ne-ar da cheia operațiilor vitale — tot așa după cum inteligența,

desvoltată şi redresată, ne introduce în materie ». Pe cât este de aptă inteligenţa să ne desvălue, cu ajutorul ştiinţei, însuşirile obiectelor corporale, pe atât este ea neputintă să pătrundă în tainele vieţei. Iar când încearcă să pătrundă ceva din însuşirile şi funcţiunile obiectelor vii, ea nu este în stare să ne dea « decât o traducere în termeni de inerţie ». Inteligenţa nu ne poate reda vitalul, fiindcă ea e făcută pentru cu totul altceva. Când totuşi se îndreaptă asupra vreunui obiect viu, « ea se învârte în jurul lui, luând de dinafară cel mai mare număr posibil de vederi asupra acestui obiect pe care-l atrage spre ea, în loc de a pătrunde într'însul ». Intre inteligenţă şi vieaţa organică este o prăpastie de netrecut. Oricâte eforturi penibile şi dureroase ar face inteligenţa, ea nu va putea descoperi niciodată, nici cea mai mică taină din operaţiile vitale. « Injugaţi ca boii de muncă la o grea sarcină, noi simţim jocul muşchilor şi al articulaţiilor noastre, greutatea plugului şi rezistenţa solului: a lucra şi a se şti lucrând, a intra în contact cu realitatea şi chiar a o trăi, dar numai în măsura în care ea interesează opera ce se îndeplineşte şi brazda ce se taie, iată funcţia inteligenţei omeneşti ». Inteligenţa este o funcţiune a spiritului, « o funcţie specială a spiritului, esenţial îndreptată către materia inertă ».

Dar dacă inteligenţa are ca obiect materia inertă şi în legătură cu ea o menire practică, dacă ea nu e capabilă să cunoască existenţa organică şi evoluţia, devenirea radicală, urmează în cazul acesta că suntem nişte simple fiinţe practice, neposedând niciun mijloc de cunoaştere pură, desinteresată, de cunoaştere absolută? Câtuşi de puţin. Suntem fiinţe inteligente practice, dar totodată suntem şi în stare să ne ridicăm la probleme speculative, teoretice, pe care avem posibilitatea să le rezolvim. Dacă inteligenţa este o facultate cu operaţii utilitare, practice, dacă ea este pusă de vieaţă în slujba acţiunii, avem însă după Bergson o funcţiune capabilă să cunoască de dragul de a cunoaşte, să cunoască realitatea aşa cum este ea, independent de nevoile noastre utilitare: este intuiţia. E un mijloc de cunoaştere ce se află în direcţia instinctului şi este oarecum un fel de prelungire a lui, e « instinctul devenit desinteresat, conştient de el însuşi, capabil de a reflecta asupra

obiectului său şi a-l « lărgi indefinit », în stare să ne conducă în « interiorul însuşi al vieţii ». Că există o astfel de cunoaştere şi că suntem capabili de un efort cognitiv care să sezişeze lucrurile din interiorul lor, ne-o dovedeşte şi facultatea estetică a omului. Percepţia normală, vederea bunăoară, nu prinde din trăsăturile unei fiinţe vii, decât poziţiile lor juxtapuse, nu şi ceea ce le organizează, « intenţia vieţii, mişcarea simplă care curge printre linii, care le leagă unele de altele şi le dă o semnificare ». Artistul însă depăşeşte percepţia normală, pentru a prinde ceea ce acesteea îi scapă, reuşind să facă acest lucru printr'un procedeu special: el se aşează în « interiorul obiectului printr'un fel de simpatie, scoborînd, printr'un efort de intuiţie, bariera pe care spaţiul o interpune între el şi model ». In analogie cu facultatea estetică, « se poate concepe o cercetare orientată în acelaşi sens cu arta », adică urmărind să prindă vieaţa nu în exteriorizările ei mecanice, ci în ceea ce are ea viu şi organic.

Care este calea pentru a pătrunde mai uşor în inima organicului, a evoluţiei, a vieţii şi a o cunoaşte în absoluitatea ei? E o cale al cărei punct de plecare este cel mai aproape de noi, « cel mai desprins de exterior şi cel mai puţin pătruns de intelectualitate », e « punctul în care noi ne simţim cei mai interiori propriei noastre vieţi », situat în adâncurile conştiinţei noastre şi pe care îl putem descoperi, numai dacă ne adâncim în noi înşine. Ceea ce descoperim, încercând şi reuşind să facem acest lucru, este durata pură, « o durată în care trecutul totdeauna în mers, se măreşte fără încetare cu un prezent absolut nou ». In această încercare de a ne adânci cât mai mult în noi înşine, pentru a desvălui durata pură, « noi simţim încordându-se până la limita lui extremă, resortul voinţei noastre ». Căci e nevoie « ca, printr'o contracţiune violentă a personalităţii noastre asupra ei însăşi, noi să adunăm trecutul nostru care se sustrage, pentru a-l împinge, compact şi indiviz, într'un prezent pe care-l va crea introducându-se într'însul ». Numai în urma unor încordate eforturi şi şi atunci numai foarte rar, ajungem la punctul de plecare în care ne simţim cel mai interior nouă înşine şi cu adevărat liberi. Nu trebue să uităm însă că sentimentul acesta al duratei prezintă diferite grade. « Dar,

cu cât sentimentul este profund şi coincidenţa completă, cu atât vieaţa în care ne repun absoarbe intelectualitatea, depăşind-o. Căci inteligenţa are drept funcţie esenţială de a lega acelaşi cu acelaşi şi nu sunt pe de-a'ntregul adaptabile cadrului inteligenţei decât faptele care se repetă. Insă, asupra momentelor reale ale duratei reale, inteligenţa găseşte fără îndoială priză ulterior, reconstituind noua stare cu o serie de vederi luate dinafară asupra ei şi care se aseamănă pe cât posibil cu ceea ce e deja cunoscut: în acest sens, starea posedă intelectualitate « în posibilitate », pentru a spune astfel. Ea totuşi o debordează, ea rămâne incomensurabilă cu dânsa, fiind indivizibilă şi nouă ».

Prin ce se caracterizează însă acest mijloc de cunoaştere, intuiţia, deosebită de inteligenţă şi în stare să pătrundă tainele vieţii? Mai întâi, prin aceea că are ca obiect înainte de toate durata interioară. In toate demersurile şi procedeele ei, ea diferă de inteligenţă. « Ea sezisează o succesiune care nu este juxtapunere, o creştere dinlăuntru, prelungirea neîntreruptă a trecutului printr'un prezent care uzurpă asupra viitorului ». Ea nu are ca obiect inorganicul, imobilul, inertul, ci organicul, mişcarea, viul, spiritul însuşi. « Ea e viziunea directă a spiritului de către spirit. Nu mai e nimic interpus; nicio refracţie prin prisma, a cărei o faţă este spaţiul şi a cărei cealaltă este limbajul. In locul stărilor contigui cu stări, care vor deveni cuvinte juxtapuse la cuvinte, iată continuitatea indivizibilă şi prin aceasta substanţială a fluxului vieţii interioare. Intuiţie înseamnă deci mai întâi conştiinţă, dar conştiinţă imediată, viziune care abia se distinge de obiectul văzut, cunoaştere care este contact şi chiar coincidenţă. Ea este apoi conştiinţă lărgită, presând asupra marginei unui inconştient, care cedează şi care rezistă, care se supune şi se face stăpân cu ajutorul alternanţelor rapide de obscuritate şi de lumină, ea ne face să constatăm că inconştientul există », cu toate că logica dovedeşte contrariul. Una din caracteristicele fundamentale ale intuiţiei este că ea are ca obiect principal, esenţial, spiritul. « Intuiţia este ceea ce atinge spiritul, durata, schimbarea pură », căci « schimbarea pură, durata reală, este lucrul spiritual sau impregnat de spiritualitate ». « Această viziune directă a spiritului de către spirit

este funcția principală a intuiției ». Chiar când se îndreaptă asupra lucrurilor materiale, ea vrea să seziseze la ele nu materialitatea lor, ci participarea lor la spiritualitate, Bergson adăugind că s'ar putea spune « participarea lor la divinitate, dacă noi n'am ști ceea ce se amestecă încă omenesc în conștiința noastră, chiar epurată și spiritualizată ». Un omenesc care împiedecă intuiția în efortul ei și o face să stea pe înălțimi diferite, să aibă grade diferite, să ducă la rezultate filosofice care nu se împacă și nu coincid.

« A gândi intuitiv, spune Bergson, înseamnă a gândi în durată ». Căci în totul spre deosebire de inteligență, « intuiția pornește dela mișcare, o pune sau mai curând o simte ca pe realitatea însăși și nu vede în imobilitate decât un moment abstract, instantaneu, luat de spiritul nostru asupra unei mobilități. Inteligența își dă de obiceiu lucruri, înțelegând prin aceasta stabil, și face din schimbare un accident care i s'ar adăuga. Pentru intuiție esențialul este schimbarea: cât privește lucrul, așa cum îl înțelege inteligența, el e o tăietură practicată în mijlocul devenirii și erijată de spiritul nostru în substitut al ansamblului. Gândirea își reprezintă de obiceiu noul, ca pe o nouă orânduire de elemente preexistente; pentrucă nimic nu se pierde, nimic nu se creează. Intuiția, prinsă de o durată care este creștere, percepe într'însa o continuitate neîntreruptă de noutate imprevizibilă; ea vede, ea știe că spiritul scoate din el însuși mai mult decât are, că spiritualitatea constă în aceasta însăși și că realitatea, impregnată de spirit, este creație ». In vreme ce inteligența lucrează ușor, putându-și prelungi cât vrea munca, intuiția lucrează penibil și munca ei nu poate dura prea mult. Și în vreme ce noțiunile, care sunt produsul inteligenței, sunt din capul locului clare pentru cel care își dă cât de puțină osteneală întru aceasta, ideile care sunt de origine intuitivă, se prezintă la început obscure, oricâtă forță de gândire am cheltui noi ca să le vedem dintr'o dată clare.

Cine este în stare să descopere durata pură, reală, acela trăiește după Bergson o vieață intuitivă și cunoașterea lui despre lucruri este filosofică. Cine este capabil de intuiție, acela capătă despre lume o cu totul altă icoană. « In locul unei dis-

continuităţi de momente, care s'ar înlocui într'un timp infinit divizat, el va descoperi fluiditatea continuă a timpului real, care curge indivizibil. In locul stărilor superficiale, care ar veni rând pe rând să ascundă un lucru indiferent şi care ar întreţine cu el misteriosul raport al fenomenului cu substanţa, el va sezisa o singură şi aceeaşi schimbare care mereu se va prelungi ca într'o melodie unde totul este devenire, dar unde devenirea, fiind substanţială, n'are nevoie de suport. Nu mai există stări inerte, nu mai există lucruri moarte; nimic decât mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieţii. O viziune de acest gen, în care realitatea apare continuă şi indivizibilă, este pe drumul care duce la intuiţia filosofică ».

Intuiţia este deci cu totul altceva decât inteligenţa. Aceasta nu înseamnă însă că nu are nevoie de inteligenţă. Ea utilizează mecanismul inteligenţei, pentru a arăta cum în domeniul vieţii şi al spiritului cadrele intelectuale sunt insuficiente, sugerând totodată la începutul operei sale şi sentimentul vag a ceea ce trebue să se pună în locul cadrelor intelectuale. Intuiţia este opusă analizei. Aceasta din urmă operează, reducând obiectul de cunoscut la elemente cunoscute, « comune adică acestui obiect şi altora », ea « constă în a exprima un lucru în funcţie de ceea ce nu este el ». Analiza este o operaţie complexă, ce lucrează cu simboluri, variază necontenit aceste simboluri, ocupă rând pe rând diferite puncte de vedere, pentru a putea da o traducere cât mai exactă a obiectului, fără a reuşi însă vreodată. Toate ştiinţele, chiar ştiinţele care au ca obiect vieaţa, lucrează în simboluri şi asupra simbolurilor, ţinându-se de forma vizibilă a lucrurilor şi a fiinţelor. Ştiinţele vieţii « compară formele unele cu altele, reduc pe cele mai complexe la cele mai simple, în sfârşit studiază funcţiunea vieţii în ceea ce-i este, pentru a spune astfel, simbolul vizual ». Dar, simbolul cuprinde în sine primejdia că se substitue obiectului pe care-l simbolizează şi ne scuteşte de orice efort, dându-ne iluzia unei reprezentări fidele a obiectului. Căci cum procedează conceptul, care nu este decât un simbol? Compară obiectul în chestiune cu alte obiecte asemănătoare şi reţine ceea ce el are comun cu celelalte. « Dar cum comparaţia a desprins o asemănare, cum asemănarea este o proprietate a obiectului, cum o proprietate are

aerul de a fi o *parte* a obiectului care o posedă, noi ne încredințăm fără greutate că juxtapunând concepte la concepte, vom recompune întregul obiectului cu părțile sale și vom obține despre el, pentru a spune astfel, un echivalent intelectual. Astfel vom crede să formăm o reprezentare fidelă a duratei aliniind conceptele de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită sau infinită, etc. ». In aceasta stă pe de o parte iluzia, pe de altă parte primejdia pe care o cuprinde conceptul. Iluzia, pentrucă așezate unele lângă altele, conceptele nu vor fi niciodată în stare să dea mai mult, « decât o recompunere artificială a obiectului, despre care nu pot decât să simbolizeze anumite aspecte generale și oarecum personale, făcându-ne să vedem însă că am sezisat realitatea însăși. Primejdia, deoarece conceptul generalizează și abstractizează, el neputând « simboliza o proprietate specială decât făcând-o comună unei infinități de lucruri », deformând-o « deci totdeauna mai mult sau mai puțin prin extensiunea pe care i-o dă ». Conceptele, oricât de bine ar fi juxtapuse și combinate, nu vor reuși niciodată să se aplice pe obiect. « Diversele concepte pe care le formăm despre proprietățile unui lucru, desemnează împrejurul lui, tot atâtea cercuri cu mult prea largi, dintre care niciunul nu se aplică asupra lui exact », cu toate că, « în lucrul însuși proprietățile coincid cu el și coincid prin urmare împreună ». Conceptele sunt haine de confecție care se potrivesc atât lui Stan cât și lui Bran, fiindcă nu sunt făcute după măsura nici unuia din ei. Dar care li se potrivesc așa de bine, că se observă numai decât că sunt haine de confecție. Nu că în genere conceptele ar fi de prisos intuiției, că i-ar fi dispensabile, că nu i-ar servi la nimic. Ele aduc servicii reale intuiției, însă aceasta nu este într'adevăr ea însăși, decât când depășește conceptul sau cel puțin când se eliberează de conceptele « țeapene și gata făcute, pentru a crea concepte cu totul diferite de acelea pe care le mânuim de obiceiu, vreau să spun reprezentări suple, mobile, aproape fluide, totdeauna gata să se muleze pe formele schimbătoare (fuyantes) ale intuiției ». Intuiția urmărește tocmai contrariul de ceea ce vrea inteligența cu analiza ei: ea urmărește să prindă ceea ce obiectul are particular, propriu, original și unic, ceea ce obiectul este indepen-

dent de celelalte obiecte. Intuiţia depăşeşte inteligenţa şi operaţia ei, analiza. O depăşeşte, după ce dela inteligenţă a primit prima sguduitură care « a făcut-o să se ridice unde este ». Intuiţia nu este posibilă fără inteligenţă, tocmai fiindcă este o depăşire a inteligenţei. « Fără inteligenţă, ea ar fi rămas sub formă de instinct, ţintuită de obiectul special care o interesează practic şi exteriorizată de el în mişcări de locomoţiune ».

In vreme ce inteligenţa lucrează cu concepte, intuiţia lucrează cu imagini, ceea ce constitue un avantaj de netăgăduit, fiindcă imaginea ne menţine în concret. De sigur, o imagine nu va putea niciodată înlocui intuiţia duratei, dar mai multe imagini diferite, orânduite cum trebue, vor fi în stare să ne conducă la momentul culminant al sezisărei ei. « Nicio imagine nu va înlocui intuiţia duratei, dar multe imagini diverse, împrumutate unor grupe de lucruri foarte diferite, vor putea prin convergenţa acţiunii lor, să conducă conştiinţa asupra punctului precis, unde este o anumită intuiţie de sezisat ». Multiplicitatea de imagini variate îşi are rostul foarte necesar. « Alegând imaginile pe cât de disparate posibil, se va împiedeca vreuna din ele de a uzurpa locul intuiţiei pe care ea este însărcinată s'o cheme, pentru că ea va fi atunci gonită imediat de rivalele sale. Făcând ca ele să ceară toate dela spiritul nostru, cu toate diferenţele lor de aspect, aceeaşi specie de atenţie şi oarecum acelaşi grad de tensiune, conştiinţa va fi obişnuită încetul cu încetul la o dispoziţie cu totul particulară şi bine determinată, aceea tocmai pe care ea va trebui s'o adopte pentru a-şi apărea sie însăşi fără văl », când e vorba, bine înţeles, de a se intui pe ea. Dar de aceeaşi « dispoziţie cu totul particulară şi bine determinată », va fi nevoie şi atunci când va trebui să prindă fără văl esenţa celorlalte lucruri.

Intuiţia — şi empirismul autentic, nu cel istoric, tradiţional — îşi « propune să strângă pe cât de aproape posibil originalul însuşi, să-i aprofundeze vieaţa şi printr'o specie de auscultaţie spirituală, să-i simtă palpitând sufletul ». Un empirism care procedează astfel, este după Bergson adevărata metafizică. Intuiţia nu lucrează cu concepte gata făcute, cu haine confecţionate gata, ci lucrează după măsură, depunând pentru fiecare obiect nou pe care vrea să-l cunoască,

« un efort absolut nou ». Ea nu duce către o reprezentare ce se aplică numai obiectului în chestiune, către o preprezentare unică şi simplă. Analiza are a face cu imobilul, în vreme ce intuiția are ca obiect mobilitatea. Şi în vreme ce « dela intuiție se poate trece la analiză », niciodată nu se poate trece dela analiză la intuiție.

Intuiția nu numai că nu este străină de stări afective, dar chiar le implică în mod necesar, căci ea stabilește o « comunicare simpatică » [termenul mai potrivit ar fi simpatetică] între noi și lucrurile vii, dilatând conștiința pentru a ne « introduce în domeniul prorpiu al vieții, care este conpenetrație reciprocă, creație indefinit continuată ». « Noi numim intuiție, spune Bergson, *simpatia* prin care ne transportăm în interiorul unui obiect, pentru a coincide cu ceea ce el are unic și prin urmare inexprimabil ». Pentru a intui lucrurile, trebue să simpatizăm cu ele, să simțim la fel cu ele, să ne identificăm cu tendințele lor. Fără cosimțire, fără simpatie, nu există intuiție.

Intuiția se deosebește de inteligență, nu numai prin aceea că o depășește și că e un mijloc afectiv de cunoaștere, dar și prin procedeul ei. Intuiția — cunoaștere a spiritului de către spirit, transpunere simpatetică în interiorul obiectului — cunoaște « urcând panta habitudinilor contractate în contactul cu materia », răsturnând ordinea pe care o urmează inteligența. Intuiția — și prin urmare și metafizica, al cărei organ de cunoaștere ea este — « nu poate fi, spune Bergson în altă parte, decât un efort pentru a urca panta naturală a muncii gândirii, pentru a se așeza dintr'odată, printr'o dilatare a spiritului, în lucrul ce se studiază, în sfârșit pentru a merge dela realitate la concepte și nu dela concepte la realitate ». Iar panta naturală a gândirii știm în ce constă: în « a procede prin percepții solide pe de o parte, prin concepții stabile pe de altă parte ». Gândirea, adică inteligența, « pornește dela imobil și nu concepe și nu exprimă mișcarea decât în funcție de imobilitate. Ea se instalează în concepte gata făcute și se forțează să prindă în ele, ca într'o plasă, ceva din realitatea care trece ».

Dar intuiția se deosebește de inteligență și prin valoarea rezultatelor obținute. Tot ceea ce doctrinele sceptice, idealiste, criticiste, au susținut despre cunoștința noastră, se referă la

cunoaşterea intelectuală, conceptuală, iar nu la cea intuitivă. Cu alte cuvinte, « *relativă este cunoaşterea simbolică prin concepte preexistente care merge dela fix la mobil, dar nu cunoaşterea intuitivă care se instalează în mobil şi adoptă vieaţa însăşi a lucrurilor* ». Cunoaşterea intuitivă nu se opreşte, ca cea intelectuală simbolică, la periferia lucrurilor, ci pătrunde direct în inima lor: astfel ea atinge absolutul şi este o cunoaştere absolută.

Pentru a dobândi o idee şi mai clară atât despre o specie de cunoaştere cât şi despre cealaltă, e necesar şi util să reproducem ceea ce Bergson spune despre ele într'o notă din ultima lui lucrare (La pensée et le mouvant). Prin intuiţie, spune marele filosof, n'a vrut să desemneze decât « funcţia metafizică a gândirii: în mod principal cunoaşterea intimă a spiritului de către spirit, în mod subsidiar cunoaşterea de către spirit a ceea ce-i esenţial în materie, inteligenţa fiind fără îndoială făcută, înainte de toate, pentru a manipula materia şi prin urmare pentru a o cunoaşte, dar neavând drept destinaţie specială să-i atingă fondul ». Intr'o altă notă Bergson adaugă, precizând şi completând determinarea celor două specii de cunoaştere, spunând că el numeşte « mai cu deosebire *ştiinţifică* cunoaşterea materiei inerte de către inteligenţa pură », o determinare care nu-l împiedecă să susţină însă « că cunoaşterea vieţii şi a spiritului este ştiinţifică într'o largă măsură, — în măsura în care ea face apel la aceleaşi metode de investigare ca şi cunoaşterea materiei inerte. Invers, cunoaşterea materiei inerte va putea fi numită *filosofică* în măsura în care ea utilizează, într'un anumit moment decisiv al istoriei sale, intuiţia duratei pure ».

Intuiţia este, după cum vedem, fundamental deosebită de inteligenţă. Aceasta nu vrea să însemne însă că ea se poate dispensa cu totul de inteligenţă. Intuiţia posedă ea însăşi idei, iar pentru ca ideile ei să poată fi transmise, ea are nevoie de inteligenţă. Dar ideile la care face recurs intuiţia, sunt de obiceiu cele mai concrete, adică acelea « pe care le înconjoară încă o franjă de imagini ». Comparaţii şi metafore reuşesc să spună aici ceea ce nu reuşesc să exprime cele mai clare idei abstracte. Intrebuinţarea comparaţiilor şi metaforelor, nu trebue înţeleasă ca un ocol, ci ca drumul care duce direct la ţintă.

A căuta să ne exprimăm despre spirit în limbaj abstract, înseamnă a obține despre el o imitație de natură materială, « căci ideile abstracte au fost scoase din lumea exterioară și implică totdeauna o reprezentare spațială ». A întrebuința idei abstracte în domeniul spiritului, înseamnă a întrebuința niște idei care ele însele ne-ar îndemna să le dăm un sens figurat. « Ideile abstracte singure ne-ar invita deci aici să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei și să-l gândim prin transpunere, adică, în sensul precis al cuvântului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înșelați de aparențe: sunt cazuri unde limbajul plin de imagini este acela care vorbește cu știință la propriu și limbajul abstract, acela care vorbește fără să-și dea seama la figurat. De îndată ce abordăm lumea spirituală, imaginea, dacă nu caută decât să sugereze, ne poate da viziunea directă, în timp ce termenul abstract, care este de origină abstractă și care pretinde să exprime, ne lasă cele mai adesea în metaforă ». Noi nu putem prinde experiența internă, vieața interioară, decât cu ajutorul intuiției și n'o putem expune decât cu ajutorul comparațiilor și al metaforelor, adică al ideilor concrete încărcate de imagini. Am văzut cum această experiență internă se prezintă cunoașterii intuitive: drept « continuitatea indivizibilă și indestructibilă a unei melodii în care trecutul pătrunde în prezent și formează cu el un tot indivizat, care rămâne indivizat și chiar indivizibil în ciuda a ceea ce i se adaugă în fiecare clipă, sau mai curând grație a ceea ce i se adaugă. Noi îi avem intuiția; dar de îndată ce îi căutăm o reprezentare intelectuală, noi aliniem unele după altele stările devenite distincte ca pe perlele unui colier și necesitând atunci, pentru a le reținea împreună, un fir care nu este nici colier, nici perlă, nimic care să semene perlelor, nimic care să semene cu ceva, entitate vidă, simplu cuvânt. Intuiția ne dă lucrul despre care inteligența nu sezisează decât transpunerea spațială, traducerea metaforică ».

Le Roy, care împărtășește principial în totul teoria lui Bergson asupra intuiției, spune că intuiția desemnează « o cunoștință de genul aceleia ce se obține prin conștiință, vreau să spun sintetică și directă, simplă și infinită totodată, revelatoare de realitate vie actual prezentă, prinderea din inte-

rior şi nu dintr'un punct de vedere exterior, imediată şi nu discursivă, specifică şi nu simbolică, în sfârşit adecuată cu obiectul ei, deoarece coincide cu el». Tot Le Roy, şi tot în vederile lui Bergson, scoate în chipul următor în relief caracterele intuiţiei: « Ceea ce caracterizează înainte de toate intuiţia, este de a fi o cunoaştere anterioară câteodată, în tot cazul superioară analizei, reflexiei abstractive, o cunoaştere transcendentă discursului, izvor mai curând decât rezultat de discurs, o cunoaştere în sfârşit care nu se justifică prin nimic decât prezentându-se, care îşi poartă evidenţa cu sine. Ea procedează prospectiv mai mult decât prin retrospecţiune: ea reprezintă partea de genialitate inclusă în orice act de cunoaştere » [1]).

« Intuiţia, în definitiv, spune tot Le Roy, nu este un fel de vedere extra-intelectuală: e actul supralogic sau transdiscursiv al gândirii, actul de cunoştinţă operatorie, care corespunde muncii cele mai adânci a inteligenţei, acela care percepe în indivizibila lor unitate dinamismele de convergenţă asimptotică, prin care singure pot fi aprehendate sistemele infinite, întru cât sunt ca atare» [2]).

Inteligenţă şi ştiinţă pe de o parte, intuiţie şi filosofie pe de altă parte, sunt două mijloace de cunoaştere, de care dispunem, tocmai fiindcă experienţa se prezintă sub două aspecte diferite, care necesită mijloace de cunoaştere diferite şi adecuate. Ştim acum cum se prezintă experienţa: « pe de o parte sub formă de fapte care se juxtapun la fapte, care se cam repetă, care se cam măsoară, care se desfăşoară în sfârşit în sensul multiplicităţii distincte şi al spaţialităţii, pe de altă parte sub forma unei penetraţii reciproce care este pură durată, refractară legii şi măsurii ». Şi într'un caz şi în altul, avem experienţă, « experienţă care înseamnă conştiinţă ». Numai că în primul caz « conştiinţa se deschide în afară şi se exteriorizează în măsura exactă în care ea descopere lucruri exterioare unele altora », pe când în al doilea caz « ea intră în ea, se resezisează (se ressaisait) şi se aprofundează ». Materia şi vieaţa nu le întâlnim numai în lumea externă, ci şi în noi; forţele care acţionează în lucruri, acţionează şi le simţim acţionând şi în noi. Şi atunci

[1]) *La pensée intuitive*, I, Paris, 1929, pp. 148—149.
[2]) *Op. cit.*, I, p. 175.

nu este recomandabil, dacă lucrurile stau astfel, să pornim dela noi, în care este întrunită « esența intimă a ceea ce este și a ceea ce se face », ca să putem afla ce este realitatea? « Să descindem atunci în interiorul nostru înșine; cu cât va fi mai adânc punctul pe care-l vom fi atins, cu atât mai puternică va fi presiunea cu care ne va retrimite la suprafață. Intuiția filosofică este acest contact, filosofia este acest elan ». Intuiția are nevoie de inteligență, filosofia nu se poate dispensa de știință, dacă ține cu adevărat să cunoască realitatea în adâncurile ei. « Readuși afară printr'o impulsie venită din adânc, noi ajungem știința pe măsură ce gândirea noastră se va deschide, risipindu-se. Trebue deci ca filosofia să se poată mula după știință, și o idee de origină așa zicând intuitivă care nu ar izbuti, divizându-se și subdivizând diviziunile ei, să reacopere faptele observate în afară și legile prin care știința le leagă între ele, care nu va fi capabilă chiar, de a îndrepta anumite generalizări și de a redresa anumite observații, ar fi fantezie pură: ea n'ar avea nimic comun cu intuiția ».

Intuiția filosofică presupune cunoașterea științifică. Intuiția filosofică va fi cu atât mai intensă și rezultatele ei cu atât mai profunde, cu cât va ținea seamă de datele științifice și se va baza pe ele. Bergson este clar și categoric în această privință; « căci nu se obține despre realitate o intuiție, adică o simpatie spirituală cu ceea ce are ea mai interior, dacă nu i s'a dobândit încrederea printr'o lungă camaraderie cu manifestările ei superficiale. Nu e vorba numai de a asimila faptele marcante; trebue acumulate din ele și contopită împreună o atât de enormă masă, încât să fii asigurat, în această fuziune, de a neutraliza pe unele prin altele toate ideile preconcepute și prematurate pe care observatorii au putut să le depună, fără știrea lor, în fundul observațiilor lor ». Cine a încercat să creeze ceva în domeniul literar, va înțelege mai ușor și mai bine ce este intuiția metafizică, fiindcă aceasta pare să fie după Bergson de același gen cu intuiția literară. In adevăr, cum se petrec lucrurile aci? După ce « subiectul a fost îndelung studiat, toate documentele adunate, toate notele luate, trebue, pentru a aborda munca de compunere însăși, ceva în plus, un efort, adesea penibil, pentru a te așeza dintr'odată în inima

însăşi a subiectului şi pentru a merge să cauţi pe cât de profund posibil o impulsie, căreia nu vei avea ce să faci, decât să i te dai ». E o impulsie fără care nu-i posibilă opera literară, o impulsie care « odată primită, lansează spiritul pe un drum unde regăseşte şi informaţiile pe care le-a adunat şi alte detalii încă ». Cu cât ne vom lăsa mai mult împinşi de această impulsie, cu atât vom descoperi mai mult; şi oricât ne-am lăsa împinşi de ea, niciodată nu vom putea spune totul despre subiect. Iar dacă în timpul acţionării acestei impulsii, ne întoarcem brusc asupra ei, vrând s'o sezisăm, ea se ascunde, dispare: « căci ea nu era un lucru, ci o incitaţie la mişcare şi, cu toate că indefinit extensibil, ea este simplicitatea însăşi ».

Intuiţia nu este prin urmare facilitate, ci din contră dificultate. Intuiţia nu apare brusc, fără nicio pregătire, ci necesită o muncă îndelungată a inteligenţei, mari şi dureroase eforturi: ea este un « mod dificultuos de a gândi », şi anume cel mai dificultuos mod de a gândi. « Intuiţia este reflexie ».

Cât de departe merge intuiţia ? Până unde se întind puterile ei de sezisare ? La aceste întrebări numai intuiţia poate răspunde. Ea descopere şi prinde un fir; rămâne intuiţiei să vadă dacă firul duce până în înălţimile cerului sau se opreşte la o mică distanţă deasupra pământului. « In primul caz experienţa metafizică se va lega de aceea a marilor mistici: noi credem să constatăm, în ce ne priveşte, că adevărul este aici. In cazul de-al doilea ele [experienţele] vor rămânea izolate una de alta, fără ca pentru aceasta să se repugne unele pe altele. In orice caz, filosofia ne va fi ridicat deasupra condiţiei umane ».

Determinând inteligenţa aşa cum am văzut, Bergson pretinde că nu o diminuează; că o lasă în toate vechile ei domenii, cu toate drepturile ei recunoscute; că acolo unde este în adevăr la ea acasă, el îi atribue « o putere pe care filosofia modernă în general i-a contestat-o ». Inteligenţa rămâne deci ce a fost şi până la el, ba în plus întărită şi conştientă de drepturile şi de obligaţiile ei. Aşa că cei ce l-au atacat, considerându-l anti-intelectualist, l-au atacat fără niciun motiv. Dar alături de inteligenţă, care rămâne şi mai departe ce a fost, el recunoaşte încă o facultate de cunoaştere, capabilă să cunoască ceea ce

inteligența este capabilă să facă. « Noi avem astfel de o parte știința și arta mecanică, care relevă dela inteligența pură; de alta, metafizica, care face apel la intuiția pură. Între aceste două extremități vor veni atunci să se așeze științele vieții morale, ale vieții sociale și chiar ale vieții organice, acestea din urmă mai intelectuale, cele dintâi mai intuitive. Dar intuitivă sau intelectuală, cunoașterea va fi marcată cu pecetea preciziei ».

Bergson ne învață, folosindu-ne de intuiție, să privim totul *sub specie durationis*, căci numai așa vom putea pătrunde în adâncurile realității, interne și externe, pentru a o sezisa așa cum este ea în existența ei pură. Reproducerea câtorva idei, care încheie capitolul despre « Intuiția filosofică », devine în această privință utilă. « Să ne resezisăm... așa cum suntem, într'un prezent încărcat și, mai mult, elastic, pe care îl putem dilata indefinit îndărăt, dând înapoi din ce în ce mai departe ecranul care ne maschează pe noi nouă înșine; să resezisăm lumea externă așa cum este, nu numai în suprafață, în momentul actual, ci în adâncime, cu trecutul imediat care-l împinge și care-i imprimă elanul; să ne obișnuim, într'un cuvânt, să vedem lucrurile *sub specie durationis*: îndată întinsul se destinde, ațipitul se deșteaptă, mortul reînvie în percepția noastră galvanizată. Satisfacțiile pe care arta nu le va furnisa niciodată decât privilegiaților naturii și ai soartei, și numai rareori, filosofia astfel înțeleasă ni le va oferi tuturor, în orice moment, reînsuflând vieață fantomelor care ne înconjoară și reînsuflețindu-ne pe noi înșine. Prin aceasta ea va deveni complementară a științei în practică, tot așa de bine ca și în speculație. Cu aplicările ei care nu vizează decât comoditatea existenței, știința ne făgăduește bunăstarea, cel mult plăcerea. Dar filosofia ar putea chiar să ne dea bucuria ».

Atribuind metafizicei un domeniu limitat, « cu deosebire spiritul și o metodă specială, înainte de toate intuiția », Bergson distinge metafizica de știință, intuiția de inteligență, neînțelegând însă să coboare pe una față de cealaltă. Și metafizica și știința, și intuiția și inteligența, au « o valoare egală », fiindcă și metafizica și știința, fiecare cu metoda ei specială, « ating fondul realității ».

Cunoştința intuitivă n'a fost susținută, în filosofia contemporană, numai în chipul cum au făcut-o W. Dilthey și H. Bergson, împreună cu elevii sau adepții lor. Căci alături de ei a militat, cu imense influențe, pentru o cunaștere intuitivă, și Edmund Husserl, dar în alt chip. El se mișcă în bună tradiție raționalistă, neconcepând intuiția ca susținută de elemente afective, ca pe un mijloc de cunoașere în afară de intelect, transintelectuală sau anti-intelectuală, ci din contra ca pe treapta cea mai înaltă și mai pură a cunoașterii intelectuale. Intre ceea ce înțelege el prin intuiție și ceea ce înțeleg Dilthey și Bergson, este o deosebire mai mare decât care nu poate exista alta. De aceea a-i expune împreună, înseamnă în bună parte a violenta situația. Dacă ținem însă seama de faptul că, indiferent de cum o determină mai în de aproape, toți aceşti gânditori deosebesc principial intuiția de cunoașterea științifică pozitivă, că toți o determină ca pe un mijloc imediat de cunoaștere, în stare să seziseze absolutul, în acest caz ei pot fi foarte bine puși alături. Cu aceste observații ce merită să fie reținute, tocmai pentru a preîntâmpina orice confuzie, să vedem în ce constă intuiția husserliană. Nu o vom putea înțelege însă cum trebue, dacă nu vom cunoaște considerațiile dela care pleacă și scopul suprem pe care îl urmărește [1]).

Ca și Descartes, Husserl «urmărește o reformă totală a filosofiei»; el vrea să facă din filosofie o știință a științelor, adică o știință cu baze inebranlabile, absolute. Şi tot ca Descartes, el este convins că cel ce urmărește acest lucru, nu poate să-l realizeze decât dacă, «odată în vieața lui», se va întoarce asupra lui însuși și în sinea lui, va răsturna tot ce știe, pentru a încerca apoi să reconstruiască științele în mod cert, indubitabil. Cu alte cuvinte, Husserl își însușește schimbarea pe care Descartes a imprimat-o filosofiei, schimbare care după Husserl cuprinde «un sens etern» și «implică o sarcină eminentă pe care ne-o impune istoria însăși» și care e tot una cu o revoluție radicală: înlocuirea obiectivismului naiv cu subiectivismul transcendental. E absolut nevoie de o filosofie care să garanteze atât unitatea scopului pe care şi-l

[1]) In expunerea ce urmează ne referim în special la lucrarea lui apărută numai în limba franceză până acum, intitulată: *Méditations cartésiennes.*

propun cercetările filosofice, cât şi unitatea metodei şi a punerii problemelor. Căci icoana pe care ne-o prezintă filosofia astăzi, este pur şi simplu desesperantă. Avem în adevăr « o producție de opere filosofice crescând la infinit », însă fără nicio legătură internă între ele, avem filosofii destule, dar nu avem « o filosofie una și vie ». « In locul unei lupte serioase între teorii divergente, al căror antagonism însuși dovedește destul solidaritatea internă, comunitatea de baze și credința inebranlabilă a autorilor lor într'o filosofie veritabilă, avem, spune Husserl, aparențe de expuneri și de critici, o aparență de colaborare veritabilă şi de ajutorare reciprocă în opera filosofică. Eforturi reciproce, conștiință a răspunderilor, spirit de colaborare serioasă în vederea rezultatelor obiectiv valabile, adică purificate de critica mutuală și capabile să reziste oricărei critici ulterioare — nimic din așa ceva nu există ». Avem atâtea filosofii, câți filosofi; iar la congresele filosofice ce se țin, se întâlnesc filosofi, dar din nenorocire nu și filosofiile lor. O situație analoagă și la fel de funestă, cu aceea pe care o avea Descartes sub ochi în tinerețea lui și care cere cu stringență reînvierea radicalismului său filosofic și impune « de a întreprinde noi *Meditationes de prima philosophia* ». Husserl este convins că « sensul fundamental al oricărei filosofii veritabile » nu poate fi altul decât acela « de a tinde să libereze filosofia de orice prejudecată posibilă, pentru a face din ea o știință cu adevărat autonomă, realizată în virtutea evidențelor ultime scoase din subiectul însuși și găsindu-și în aceste evidențe justificarea ultimă », această exigență ea însăși aparținând « esenței însăși a oricărei filosofii veritabile ». Printre atâtea renașteri care au loc în zilele noastre, singura cu adevărat fecundă ar fi după Husserl reînvierea *Meditațiilor* cartesiene, « pentru a desvălui mai întâi semnificația profundă a unei întoarceri radicale la *ego cogito* pur şi a face să retrăiască apoi valorile eterne care țâșnesc din ele ». Nu poate fi vorba deci de o adoptare integrală şi fără rezerve a *Meditațiilor* lui Descartes, ci de însușirea a ceea ce este cu adevărat trainic și etern viu în ele. Cel puțin în ce-l privește pe sine, Husserl mărturisește că de aici a plecat, pentru a ajunge la fenomenologia transcendentală.

Dar dacă procedăm aşa cum a făcut Descartes, adoptând ca principiu radicalismul punctului de plecare, refuzând adică să mai ţinem seama atât de convingerile noastre de până acum, cât şi mai ales de adevărurile ştiinţifice, recunoscute ca valabile, şi « ne lăsăm conduşi în meditaţiile noastre de ideea unei ştiinţe autentice, posedând fundamente absolut certe, de ideea ştiinţei universale », se naşte întrebarea foarte legitimă: de unde mai putem noi avea în acest caz ideea unei ştiinţe veritabile, a unei ştiinţe cu fundamente absolute? Cu ce temeiu putem noi accepta o atare idee, călăuza meditaţiilor noastre? Noi nu putem lua ca idee călăuzitoare structura naturală a unei ştiinţe existente sau a unui grup de ştiinţe existente, pentru a ni-l pune ca ideal al oricărei cercetări ştiinţifice, căci acest lucru ar fi totuna cu a ne « da din capul locului un întreg sistem logic şi o întreagă teorie a ştiinţelor, în timp ce ele trebuesc la rândul lor să fie înglobate în revoluţia cartesiană ». Cu alte cuvinte, trebue evitată în această privinţă eroarea pe care a săvârşit-o Descartes, de a-şi lua ca ideal ştiinţific structura teoretică a unei anume ştiinţe date, a geometriei sau a fizicei matematice, ideal ce « a exercitat timp de secole o influenţă nefastă ». Aceasta, tocmai fiindcă Descartes a adoptat idealul unei ştiinţe universale, fără suficientă critică. « Axioma certitudinei absolute a eului şi a principiilor lui axiomatice înnăscute joacă la Descartes, în raport cu ştiinţa universală, un rol analog acelui al axiomelor geometrice în geometrie ». Urmând exemplul geometriei, pornind dela adevăruri axiomatice şi folosindu-se de deducţia sintetică, Descartes era ferm convins că pune bazele ştiinţei universale. El nu şi-a dat însă seama că atunci când este vorba de ştiinţa universală, fundamentele ei sunt mult mai adânci decât acelea ale geometriei, fiindcă ea trebue să constitue şi geometria însăşi. Prudenţa critică este mai necesară aici decât oriunde şi oricând.

Incepând să medităm, să medităm cu scopul de a ajunge la cunoştinţele absolute, noi « împrumutăm ideea generală de ştiinţă dela ştiinţele existente ». Dar trebue să fim edificaţi asupra naturii acestui împrumut. In urma îndoielii adoptate, toate ştiinţele existente au devenit ştiinţe ipotetice şi, ca o

consecință necesară, a devenit ipotetică și ideea scopului lor general. Noi nu știm apoi dacă ea este realizabilă sau nu. « Sub formă de ipoteză și cu titlu de generalitate fluidă și indeterminată, noi *posedăm* această idee ». Impreună cu ideea de știință, « noi posedăm, neștiind dacă este realizabilă, și în ce mod este, ideea unei filosofii. Noi vom accepta această idee ca o ipoteză provizorie, cu titlu de încercare, pentru a ne călăuzi în meditațiile noastre, și vom cumpăni în ce măsură este ea posibilă și realizabilă ». Un lucru trebue să fie clar: anume că această idee directoare nu trebue considerată ca fiind scoasă cu ajutorul abstracției comparative din științele existente. Căci «nu este identitate între științele reale date (date cu titlul de fenomen cultural) și științele « în sens adevărat și strict »: sensul însuși al considerațiilor noastre implică această afirmație. Primele cuprind în ele dincolo de existența lor în fapt, o pretenție care nu este justificată prin faptul însuși al existenței lor ca fenomen de cultură. Tocmai în această pretenție este «implicată» ideea de știință, ideea de știință veritabilă». Noi putem pune foarte bine la îndoială științele existente, oricât de adevărate ar fi asertiunile lor și oricât de solide le-ar fi metodele, și totuși fără să ne stea apoi nicio piedecă în cale de a «trăi» atât tendințele acestor științe, cât și activitățile lor teoretice, precum și de a ne lămuri asupra scopului pe care-l urmăresc. « Dacă, procedând astfel, sezisăm progresiv « intenția » tendinței științifice, noi sfârșim prin a descoperi elementele constitutive ale ideii teleologice generale, care este proprie oricărei științe veritabile ».

Husserl susține că înainte de a merge mai departe, trebue elucidate actul judecății și judecata însăși. Sunt două categorii de judecăți, imediate și mediate, cele din urmă având legătură cu cele dintâi, prin actul credinței, cele din urmă presupunând pe cele dintâi: « o credință este admisă pentrucă este admisă o alta ». Trebue elucidat apoi sensul tendinței pe care-l au științele în genere de a-și « întemeia », de a-și justifica judecățile, «respectiv, sensul actului de a «funda» (dovedi), act în care trebue să se « legitimeze » (sich ausweisen) « exactitudinea » sau « adevărul » unei judecăți sau, din contră, «inexactitudinea» ori «falsitatea» ei». Judecățile mediate își

au legitimarea de asemeni mediată: ele nu-şi au legitimarea în ele însele, ci în judecăţile imediate pe care se sprijină şi al căror sens îl cuprind. Demn de reţinut este, că « ne putem întoarce după voie la o justificare odată stabilită, sau la adevărul odată demonstrat. Această libertate pe care o avem de a reproduce şi de a realiza din nou în conştiinţa noastră un adevăr conceput, ca fiind identic « acelaş », face că acest adevăr este pentru noi un bun definitiv câştigat, numit ca atare o *cunoştinţă* ». Analiza mai departe a sensului însuşi al justificării sau al cunoştinţii, ne conduce la ideea de *evidenţă* şi la rolul imens şi indispensabil pe care evidenţa îl îndeplineşte în procesul cunoaşterii. In adevăr, ce constatăm când căutăm să vedem ce cuprinde în sine justificarea, legitimarea autentică a judecăţilor? O judecată este legitimă atunci când se vădeşte a fi exactă, când indică « acordul » ei cu lucrul la care se raportă judecata. Dar trebue distinse două tipuri de judecăţi, unul mai general şi altul mai restrâns, mai particular. In primul caz, « actul de a judeca este o « intenţie » (Meinen) şi în general o simplă prezumţie (Vermeinen) că un lucru este aşa. In acest caz judecata, adică ceea ce este pus în judecată, este numai lucru sau « fapt » (« stare de lucruri », (Sachverhalt) prezumat, sau încă lucru ori « fapt » vizat ». In afară însă de acest tip de judecată există altul în care lucrul este prezent el însuşi conştiinţei, prezent în mod evident: este tipul judecăţii evidente. « In evidenţă lucrul sau « faptul » nu este numai « vizat », în chip îndepărtat şi inadecvat; el ne este *prezent el însuşi*, subiectul care judecă având despre el deci conştiinţa imanentă ». Se poate face însă trecerea dela tipul întâiu de judecată la tipul al doilea, adică o judecată care nu « vizează » obiectul decât de departe, poate să şi-l apropie, să şi-l prezinte în mod evident, adică « să se conformeze lucrurilor şi « faptelor » însele ». Prin trecerea unei judecăţi dela prezumţie la evidenţă, « simpla intenţie (Meinung) vidă « se umple » şi « se desăvârşeşte » (Erfüllung) », intuiţia căpătând evidenţa necesară, intenţia care până atunci « viza » de departe lucrul şi fiind deci inadecvată, devenind acum adecvată.

Ce rost au însă toate aceste caracteristici stabilite? Ele au un rost foarte mare: pe acela de a scoate în relief « anumite

elemente fundamentale ale ideii teleologice care guvernează orice activitate științifică ». Omul de știință nu urmărește numai să emită judecăți, fără să se întrebe dacă ele sunt îndreptățite sau nu, ci el caută să enunțe judecăți întemeiate. « Sau, mai exact, el refuză să atribue unei judecăți titlul de « adevăr științific », pentru sine și pentru altul, dacă el n'a fundat-o mai întâi perfect și dacă nu poate reveni liber asupra acestei demonstrații, pentru a o justifica până în elementele ei ultime ». Se poate ca exigența aceasta a fundamentării oricărei judecăți să nu poată fi satisfăcută în fapt, să rămână cu alte cuvinte « în stare de simplă pretenție »; acest lucru nu are nicio relevanță teoretică, fiindcă ceea ce ne interesează pe noi, este scopul ideal care se ascunde în orice exigență de acest fel.

In strânsă legătură cu cele precedente și « cu titlu complementar », Husserl distinge judecata și evidența predicative de judecata și evidența antepredicative. Evidența predicativă se sprijină pe cea antepredicativă, « evidența predicativă implică evidența antepredicativă ». Nu numai atât, ci ceva mai mult: tot ceea ce este văzut în evidență, tot ceea ce este dat în evidență, este exprimat. « Știința vrea în genere să susțină judecăți exprimate și să fixeze judecata, adevărul, cu titlu de adevăr exprimat. Dar expresiunea ca atare corespunde mai mult sau mai puțin bine lucrului vizat sau dat « el însuși, prin urmare evidenței sau non-evidenței lui proprii, elemente constitutive ale predicației ». Adevărul științific începe să se precizeze și să poată fi conceput acum « ca un ansamblu de raporturi predicative, fundate sau ce cată a fi fundate într'un chip absolut ».

Dar dintre toate aceste noțiuni fundamentale de care a fost vorba până acum, Husserl socoate absolut necesar să insiste mai mult asupra acelei de evidență. « In evidență, *în sensul cel mai larg* al cuvântului, avem *experiența* unei existențe și a chipului ei de a fi; în ea privirea spiritului nostru atinge lucrul însuși ». In cazul acesta, avem evidența pozitivă. Se poate întâmpla însă să fie contradicție între intenția noastră și obiectul vizat și arătat de experiență, în acest caz avem negativa evidenței sau evidența negativă, « al cărei conținut este falsitatea evidentă ». Evidența are însă diferite grade, ea poate

fi relativă sau absolută, incompletă sau perfectă și fără evidență, într'un sens sau altul, nu e posibilă cunoașterea, iar fără evidența perfectă nu este posibilă știința în sensul strict al cuvântului. « *Evidența perfectă* și corelativul ei, *adevărul pur și strict*, se prezintă ca o *idee*, inerentă tendinței de a cunoaște, de a umplea (erfüllen) intenția significantă (meinende); idee care e posibil să fie obținută, încercând să trăim această tendință ». Iar dacă în vieața cotidiană ne mulțumim cu evidențe relative și, mutatis mutandis, cù adevăruri relative, fiindcă și scopurile pe care le urmărește sunt variabile și relative, știința nu se poate mulțumi nici cu evidențe relative nici cu adevăruri corelative acestor evidențe realtive, adică cu adevăruri relative, știința prin structura ei urmărește scopuri permanente și absolute și prin urmare adevăruri perfecte și absolute. « Știința vrea adevăruri *valabile odată pentru totdeauna și pentru toți*, definitive, prin urmare verificații noi și ultime ». Este fără îndoială just că în fapt știința își modifică necontenit « adevărurile » dobândite, că ea « nu reușește să edifice un sistem de adevăruri absolute », dar faptul acesta nu trebue să ne facă să trecem cu vederea peste un lucru esențial: anume că știința « se supune totuși ideii de adevăr absolut, de adevăr științific și că tinde prin aceasta către un orizont infinit de aproximații care toate converg către această idee ». Numai supunându-se acestei idei, operând cu aproximații, poate știința dobândi adevărurile faptice relative. « Cu ajutorul acestor aproximații, ea crede să poată depăși cunoștința naivă și astfel să se poată depăși infinit pe ea însăși. Ea crede s'o poată de asemeni prin scopul pe care și-l pune, adică universalitatea sistematică a cunoștinței, universalitate relativă, fie la cutare domeniu științific închis, fie la unitatea universală a existenței în genere, pe care trebue s'o presupună, dacă e vorba de o « filosofie » și dacă ea trebue să fie posibilă. Prin urmare, din punctul de vedere al intenției finale, ideea de știință și de filosofie implică *o ordine de cunoștințe anterioare în sine, raportate la altele, în sine posterioare și* în sfârșit, *un început și un progres*, început și progres, nu fortuite, ci din contră fundate « în natura lucrurilor înseși » ».

Din aceste considerații preparatorii, făcute pe baza năzuinței « către scopul prezumat al unei științe veritabile », se desprinde cu claritate un prim principiu metodic, anume « de a nu susține nici de a admite ca valabilă *vreo judecată, pe care să n'o fi scos din evidență*, adică din experiențele în care « lucrurile » și « faptele » în chestiune îmi sunt prezente « ele însele »». Aceasta nu dispensează firește de obligația de a vedea dacă avem cu adevărat a face cu o evidență în adevăratul înțeles al cuvântului, de a stabili limitele și gradele ei de « perfecție », pentru a putea ști dacă lucrurile sunt în adevăr ele însele prezente sau dacă nu cumva suntem victima unei false evidențe. Unde și atâta vreme cât nu există evidență, nu trebue făcută nicio aserțiune cu caracter definitiv, ci cel mult aserțiuni care descriu o traiectorie. Cum științele toate, fără deosebire, urmăresc predicări, predicări care să exprime complet și adecvat intuitul (das Erschaute) antepredicativ și cum acest lucru nu se poate face decât cu ajutorul limbajului, care, acesta, prezintă o mulțime de neajunsuri: e fluent, fugitiv, echivoc și nu ține seama de adecvarea termenilor, principiul metodic al evidenței impune și sarcina « de a da semnificărilor un fundament nou, de a le orienta într'un chip original asupra evidențelor dobândite din munca științifică și de a fixa în limbaj aceste semnificări nou fundate ».

Noțiunea de evidență n'a fost însă cu acestea clarificată și precizată în toate diferențierele ei; de aceea e necesară, în acest *initium* decisiv pentru toate meditațiile ulterioare, de o mai mare aprofundare a ei. Trebue prin urmare să vedem ce cuprind în sine și cum trebuesc concepute expresiile de *certitudine absolută* sau de indubitabilitate absolută. Ce trebue să înțelegem prin aceste expresii luate în sensul lor strict original filosofic? In momentul când începem să filosofăm, noi posedăm firește o « infinitate ilimitată de experiențe sau evidențe preștiințifice », care însă toate sunt imperfecte, adică *insuficiente*. « Evidențele imperfecte sunt unilaterale, relativ obscure, indistincte în ceea ce privește modul în care lucrurile sau «faptele» sunt date într'însele « ele însele » ». In evidențele imperfecte sau, ceea ce-i același lucru, insuficiente, «experiența» este viciată și anume este viciată de faptul că « *intenția signifiantă nu este*

umplută încă de o intuiţie corespondentă». Evidenţa este perfectă, atunci când ea este adecvată, iar evidenţa se apropie de adecvare «printr'o progresie sintetică de experienţe concordante (einstimmig), în care aceste intenţii signifiante ajung la stadiul experienţei reale, care le confirmă şi le umple». Cu toate că acest tip de evidenţă joacă un rol diriguitor în cercetările ştiinţifice, este un alt tip de evidenţă totuşi, care se bucură «în ochii savantului de o dignitate mai înaltă» şi pe care o putem sezisa de asemeni când «încercăm să trăim preocupările ştiinţifice» ale acestuia: *apodicticitatea*. Aceasta nu aparţine însă numai evidenţelor adecvate, ci şi celor inadecvate şi «posedă o *indubitabilitate absolută* de o ordine specială şi bine determinată, aceea pe care savantul o atribue tuturor *principiilor*». Evidenţa apodictică «îşi manifestă superioritatea valorii ei în tendinţa pe care o are savantul de a justifica din nou şi pe un plan superior raţionamente evidente în sine, reducându-le la principii, şi de a le procura prin aceasta dignitatea supremă a apodicticităţii». Care este însă caracterul fundamental al evidenţei apodictice? «In fiecare evidenţă, existenţa sau determinarea unui lucru este determinată de spirit în el însuşi în modul «lucrul el însuşi» (im Modus «es selbst») şi cu certitudinea absolută că această existenţă există, certitudine care exclude din acel moment orice posibilitate de a te îndoi. Totodată evidenţa nu exclude posibilitatea pentru obiectul ei de a deveni apoi obiect al unei îndoieli; existenţa se poate revela drept o simplă aparenţă; experienţa sensibilă ne procură în acest sens destule exemple». Această posibilitate pe care o are un obiect de a deveni dintr'un obiect al evidenţei un obiect al îndoielii, poate să fie însă prevăzută cu ajutorul unui examen critic. Evidenţa apodictică are însuşiri pe care nu le întâlnim la evidenţa pur şi simplu. «O *evidenţă apodictică* are această particularitate, de a nu fi numai, într'un chip general, certitudine a existenţei lucrurilor sau «faptelor» evidente; ea se revelă în acelaşi timp reflexiei critice ca inconceptibilitate absolută a non-existenţei lor şi, prin urmare, exclude dinainte orice îndoială imaginabilă ca lipsită de sens. Şi ceea ce-i mai mult, evidenţa acestei reflexii critice însăşi este şi ea o evidenţă apodictică; prin urmare, evidenţa existenţei acestei inconcep-

tibilităţi, adică a inconceptibilităţii non-existenţei a ceea ce este dat într'o certitudine evidentă, este şi ea [apodictică] ».

Ajunşi aci, să stabilim ce am dobândit până acum: din analiza « trăirii » preocupărilor ştiinţifice, s'a desprins încetul cu încetul, pe alte baze decât reuşise să facă Descartes, « principiul cartesian al indubitabilităţii absolute, prin care trebuia să fie exclusă orice îndoială conceptibilă şi chiar orice îndoială non-justificată ». Ştim ce este evidenţa cu toate diferenţele esenţiale şi valorile superioare, dar aceasta nu este suficient. Căci se pune acum problema de a şti dacă « ni-e posibil să « descoperim » evidenţe care să conţină evidenţa « apodictică » de a devansa ca « prime în sine » toate celelalte evidenţe conceptibile şi se poate de asemeni să le percepem pe ele însele ca apodictice ». A şti ce este evidenţa şi ce este evidenţa apodictică, este un lucru extrem de important, dar tot aşa de important, dacă nu chiar mai important încă, este să ştim dacă asemenea indubitabilităţi absolute există şi dacă pot fi folosite.

La prima privire s'ar părea că a ne întreba de existenţa evidenţelor prime în sine, e tot una cu a ne da o problemă, pentru a ne găsi în treabă, fiindcă n'am avea ce face. Căci s'ar părea că existenţa lumii, la care « se raportă activitatea vieţii curente, precum şi ansamblul ştiinţelor, ştiinţele de fapt imediat, ştiinţele apriorice mediat ca instrumente de metodă », se bucură de o atare evidenţă. Şi totuşi lucrurile nu stau aşa cum par. « Experienţa sensibilă universală, în evidenţa căreia lumea ne este perpetuu dată (vorgegeben) », nu este o experienţă apodictică, « adică excluzând în mod absolut posibilitatea de a ne îndoi de existenţa lumii, adică posibilitatea non-existenţei ei ». Experienţa individuală nu prezintă garanţii suficiente, fiindcă ea se poate degrada până la treapta unei « simple aparenţe sensibile ». Şi nu numai experienţa idividuală, dar chiar « tot ansamblul de experienţă, a cărei unitate o putem îmbrăţişa, poate să se reveleze simplă aparenţă şi să nu fie decât un « vis coherent »». Evidenţa pe care ne-o procură experienţa lumii este prin urmare cu totul irelevantă, atunci când este vorba de adevărata întemeiere a ştiinţelor; este irelevantă, fiindcă nu este apodictică. « Nu este suficient deci de a suspenda adeziunea noastră la toate ştiinţele şi de a le trata drept prejudecăţi (Vor-

Urteile) pentru noi inadmisibile. Trebue de asemeni să se ia terenului universal în care ele se alimentează, terenului lumii empirice, autoritatea lui naivă. Existenţa lumii, întemeiată pe evidenţa experienţei naturale, nu mai poate fi pentru noi un fapt care se înţelege dela sine; ea însăşi nu este pentru noi decât un obiect de afirmaţie (Geltungsphänomen) ».

Dar dacă, în căutarea unui fundament apodictic pentru o filosofie universală, ne îndoim de existenţa lumii, acest lucru nu atrage după sine apoi tot ceea ce există? Cu alte cuvinte, dacă ne îndoim de existenţa lumii, mai rămâne ceva de care să nu ne îndoim? Vom vedea aceasta de acum încolo. Deocamdată rămâne stabilit că, exercitând îndoiala, am ajuns să nu mai posedăm nimic din ceea ce aveam înainte de îndoială în mod evident, adică nici ştiinţa şi nici lumea existentă. Punând la îndoială lumea existentă, am pus la îndoială şi toate celelalte « euri » existente; îndoiala afectează de asemeni şi celelalte fiinţe. Căci atât celelalte euri cât şi animalele există datorită experienţei sensibile, care însă am văzut că nu posedă evidenţă apodictică. « Ceilalţi oameni şi animalele nu sunt pentru mine date ale experienţei decât în virtutea experienţei sensibile pe care eu o am despre corpurile lor. Impreună cu celelalte « euri » dispar fireşte toate formele sociale şi culturale. Pe scurt, nu numai natura corporală, ci ansamblul lumii concrete care mă înconjoară nu mai este pentru mine, de acum înainte, o lume existentă, ci numai « fenomen de existenţă » (Seinsphänomen) ».

Şi acum este locul să ne oprim ceva mai mult asupra acestui procedeu de reflexie critică, îndoiala, care în concepţia fenomenologică a lui H u s s e r l joacă un rol de-a-dreptul constitutiv. Exercitând îndoiala faţă de lumea externă, nu urmează de loc că această lume este anihilată pentru mine. Ea există mai departe, aşa cum a existat până atunci, cu tot conţinutul ei. « Ea continuă să-mi apară, cum îmi apărea până atunci: dar, în atitudinea reflexivă care mi-e proprie ca filosof, eu nu mai efectuez actul de credinţă existenţială a experienţei naturale; eu nu mai admit această credinţă ca valabilă, cu toate că, în acelaşi timp, ea este mereu de faţă şi este chiar sezisată de privirea atenţiei ». Indoiala se exercită însă nu numai faţă de lumea externă, ci şi faţă de ceea ce are loc în conştiinţa reală,

reprezentări abstracte, judecăţi de existenţă şi de valoare, determinări, puneri de scopuri şi descoperirea de mijloace pentru realizarea lor, într'un cuvânt faţă de toate « actele care sunt natural şi necesar executate în atitudinea ireflectată şi naivă a vieţii curente, acte care presupun existenţa lumii şi, prin urmare, cuprind în ele o credinţă existenţială relativă la lume. Abţinerea eului reflexiv filosofic faţă de aceste acte nu trebue înţeleasă ca o suprimare a lor, ci trebue interpretată numai în sensul că « toate aceste fenomene şi-au pierdut « validitatea » lor şi sufer o « modificare de valoare »; ele nu mai sunt decât « simple fenomene » (in der Geltungsmodifikation « blosse Phänomene) ». Ea nu trebue înţeleasă nici în sensul că modificarea pe care o determină asupra tezei ce-i stă ca obiectiv, ar fi o modificare a « tezei în antiteză, a poziţiei în negaţie »; şi nicio slăbire a puterii de asertare a tezei, adică modificarea ei în presupunere, în simplă pretenţie, în nehotărîre sau îndoială, căci, spune Husserl, aşa ceva nu stă în puterea bunului nostru plac. E « *ceva cu totul propriu* » în această îndoială. « *Teza pe care am îndeplinit-o, n'o părăsim, noi nu schimbăm nimic din convingerea noastră*, care rămâne în sine însăşi, cum este, atâta vreme cât nu introducem motive nouă de judecată: ceea ce tocmai noi nu facem. Şi totuşi ea sufere o modificare — în timp ce rămâne în ea însăşi, ceea ce este, *noi o punem oarecum « în afară de acţiune »*, *o « scoatem din funcţiune »*, o « *punem în parenteză* ». Ea există mai departe, ca parentezatul în parenteză, « wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung ». Teza există mai departe în conştiinţă şi noi ştim că există, dar nu ne folosim de ea, nu ne folosim intenţionat, cu bună ştiinţă, de ea. Nu există nicio teză, faţă de care să nu ne putem exercita această suspendare de judecată, care, nu trebue să pierdem din vedere nicio clipă, se împacă foarte bine cu convingerea despre adevăr. « In legătură cu *orice* teză şi în deplină libertate putem noi exercita această specifică ἐποχή, *o anumită suspendare a judecăţii, care se împacă cu neclintita şi eventual de neclintita, fiindcă evidenta convingere despre adevăr*. Teza este pusă în afară de acţiune, împarentezată, ea se schimbă în modificarea « teză împarantezată », judecata de-a dreptul în « *judecată împarentezată* ».

In urma adoptării şi întrebuinţării acestei ἐποχή tot ceea ce posedăm noi din atitudinea naturală, teza generală referitoare la lumea existentă, judecăţi, convingeri, credinţe, este scos din funcţiune, nu mai are nicio eficacitate pentru noi; tot ceea ce este asertat în sens ontic este pus de noi în parenteză: « *deci această întreagă lume naturală*, care continuu « există pentru noi », este « de faţă » şi care totdeauna va rămânea ca « realitate » conformă conştiinţei, chiar când binevoim s'o punem în parenteză », nu mai exercită rolul ei obişnuit. Punând teza generală referitoare la lumea existentă în parcnteză, « eu nu *neg* deci această « lume », ca şi când aş fi sofist, *eu nu pun la îndoială existenţa ei*, ca şi când aş fi sceptic; însă exercit ἐποχή « fenomenologică », care-mi închide complet orice judecată *asupra existenţei spaţialo-temporale* ». Nu numai lumea naturală, dar chiar cunoştinţele ştiinţifice nu-şi au însemnătatea lor obişnuită, după ce am adoptat suspendarea judecăţii. « *Deci toate ştiinţele referitoare la această lume naturală*, oricât de sigure îmi sunt, oricât de mult le admir, oricât de puţin mă gândesc să obiectez câtuşi de puţin împotriva lor, *le scot din funcţiune*, nu fac *despre valabilităţile lor absolut nicio întrebuinţare. Niciuna din judecăţile care aparţin acestor ştiinţe, fie ele de o evidenţă desăvârşită, nu-mi însuşesc, niciuna nu este acceptată de mine, niciuna nu-mi dă o bază* — bine înţeles, atâta vreme cât ea este înţeleasă, aşa cum se dă ea în aceste ştiinţe, ca un adevăr asupra realităţilor acestei lumi. Mi-e îngăduit s'o accept numai după ce i-am pus parenteza ».

Husserl ţine să sublinieze că această ἐποχή, înţeleasă, aşa cum face el, în sens fenomenologic, nu trebue confundată cu aceea pe care o postulează positivismul. Nu este nevoie, în ἐποχή-a fenomenologică, ca la cea positivistă, « de scoaterea din funcţiune a tuturor prejudecăţilor care turbură pura obiectivitate a cercetării », de îndepărtarea oricărei « teorii » sau idei « metafizice », pentru a întemeia ştiinţa pe date imediate ale cunoştinţei, şi nu e vorba nici de mijloacele care duc la asemenea scopuri. 'Εποχή-a fenomenologică stă pe un cu totul alt plan şi se mişcă în cu totul altă direcţie. Lumea naturală, aşa cum o avem pregăsită în experienţă şi se vădeşte clar în conexul experienţelor, nu mai are, datorită acestei ἐποχή, nici

o valoare pentru noi, « ea trebue pusă, neexaminată, dar şi necontestată în parenteză ». Aceleiaşi soarte trebue să fie supuse şi toate teoriile şi ştiinţele, oricât de bune, întemeiate positivist sau altfel şi care se raportează la această lume ».

Dar dacă efectuăm « această universală punere în afară de valoare, această inhibiţie », această « scoatere din funcţiune » a tuturor atitudinilor pe care le putem lua faţă de lumea obiectivă — şi mai întâi atitudini privind: existenţa, aparenţa, existenţa posibilă, ipotetică, probabilă şi altele — sau încă, cum e obiceiul să se spună: această « ἐποχή fenomenologică », această punere între parenteze a lumii obiective » dimpreună cu existenţa noastră reală, se poate pune întrebarea ce pare cât nu se poate mai legitimă: mai rămâne ceva după toată această operă? Nu ne aflăm cumva în faţa neantului pur? Mai rămâne ceva, este răspunsul fenomenologiei, ceva mai important decât tot ceea ce a fost pus în paranteză: rămâne ce este cu adevărat esenţial, *lumea ca eidos*, care nu este şi nu poate fi lovită de parentezările fenomenologice. Rămâne, după ce am efectuat toate parentezările necesare, un « residuum fenomenologic », o « regiune existenţială principial particulară » (eine prinzipiell eigenartige Seinsregion), « vieaţa mea pură cu ansamblul stărilor ei trăite pure şi a obiectelor ei intenţionale (reine Gemeintheiten), adică universalitatea fenomenelor în sensul special şi lărgit al fenomenologiei ». Iar ajunşi aci, metoda fenomenologică dobândeşte o nouă determinare, mai precisă şi mai înaintată: în stadiul de meditare în care ne aflăm, « se poate spune că ἐποχή este metoda radicală şi universală prin care eu mă sezisez ca eu pur, cu vieaţa de conştiinţă pură care-mi este proprie, vieaţă în şi prin care lumea obiectivă există pentru mine, aşa tocmai cum există pentru mine ». Tot ceea ce există, există pentru mine, prin aceea că mă refer, într'un mod oarecare, prin anumite acte ale conştiinţei, la ceea ce mentalitatea naivă crede că există independent de conştiinţa mea. « Tot ceea ce este « lume », orice existenţă spaţială şi temporală există pentru mine, adică valorează pentru mine, prin faptul însuşi că eu fac experienţă cu ea, o percep, o rememorez, gândesc la ea într'un chip oarecare, fac asupra ei judecăţi de existenţă sau de valoare, o doresc, şi aşa mai departe ».

E ceea ce Descartes, spune Husserl, a desemnat cu termenul *cogito*. Aici e viziunea lui Descartes grea de mari consecinţe epistemologice. « La dreptul vorbind, precizează Husserl, lumea nu este pentru mine altceva decât ceea ce există şi valorează pentru conştiinţa mea într'un asemenea *cogito*. Tot sensul ei universal şi particular, întreaga lui validitate existenţială, le scoate exclusiv din atare *cogitationes*. In ele se scurge toată vieaţa mea intra-mundană, deci şi cercetările şi demersurile având legături cu vieaţa mea ştiinţifică. Eu nu pot trăi, experimenta, gândi; eu nu pot acţiona şi face judecăţi de valoare într'o lume alta decât aceea care-şi găseşte în mine şi din mine îşi scoate sensul şi validitatea ei. Dacă mă aşez deasupra acestei vieţi întregi şi mă abţin să efectuez cea mai mică credinţă existenţială care pune « lumea » ca existenţă, dacă eu vizez exclusiv această vieaţă ea însăşi, în măsura în care ea este conştiinţă *despre* « această » lume, atunci eu mă regăsesc ca *ego* pur cu curentul pur al *cogitationes*-elor mele ». Ego-ul pur dimpreună cu ale sale *cogitationes* există în sine anterior lumii naturale. Existenţa naturală nu se bucură prin urmare de aceeaşi autoritate ca *ego*-ul pur cu curentul său de cogitationes pur, fiindcă existenţa naturală presupune *ego*-ul pur dimpreună cu curentul lui pur. Cu alte cuvinte, domeniul existenţei naturale presupune totdeauna şi în mod necesar domeniul transcendental. De aceea, şi metoda fenomenologică, ἐποχή-α transcendentală, « se numeşte, în măsura în care ne conduce la acest domeniu originar, reducţie fenomenologică transcendentală».

O întrebare se pune însă acum în mod inevitabil: existenţa subiectivităţii transcendentale, pe care am atins-o cu ajutorul reducţiei fenomenologice transcendentale, se bucură ea de o *evidenţă apodictică* în strictul înţeles al cuvântului? Căci dacă acest punct arhimedic de reazim s'ar dovedi lipsit de o atare evidenţă, atunci niciuna din judecăţile care s'ar sprijini pe el, n'ar mai putea poseda evidenţă apodictică şi încercarea « de a înălţa, plecând dela acest câmp originar de experienţă şi de judecăţi, un edificiu sistematic de cunoştinţe apodictice », ar eşua cu totul.

Pentru a ajunge la subiectivitatea transcendentală, a fost nevoie de experienţa transcendentală a eului în care « *ego*-ul se atinge pe sine însuşi în mod originar ». Dar nu întreaga

experiență a acestui ego este adecvată și apodictică, ci « în fiecare caz, această experiență nu oferă decât un sâmbure de experiențe « propriu adecvate » », înconjurat de o mulțime de experiențe inadecvate. « Acest sâmbure este prezența vie a eului însuși, așa cum o exprimă sensul gramatical al propoziției: *Ego cogito*. Dincolo de acest sâmbure nu se întinde decât un orizont indeterminat, de o generalitate vagă, orizont a ceea ce în realitate nu este obiect imediat de experiențe, ci numai obiect de gândire, care, în mod necesar, o întovărășește. Acestui orizont îi aparțin trecutul eului, aproape întotdeauna total obscur, precum și facultățile transcendentale proprii ale eului și particularitățile care, în fiecare caz, îi sunt obișnuite ». Acest orizont poate să fie însă determinat de experiențe posibile. Lucrul acesta nu-l întâlnim numai acolo unde eul se percepe imediat pe sine însuși, ci și la percepțiile externe. « Percepția externă (care, de sigur, nu este apodictică) este desigur o experiență a obiectului însuși — obiectul este el însuși de față — dar în această prezență (in diesem Selbstdastehen) obiectul posedă pentru subiectul percepător un ansamblu deschis și infinit de posibilități indeterminate care nu sunt ele însele actual percepute. Acest halo, acest « orizont » este astfel că el implică posibilitatea de a fi determinat în și de experiențe posibile. Intr'un chip cu totul analog, certitudinea apodictică a experienței transcendentale sezisează transcendentalul meu « eu sunt » ca implicând indeterminarea unui orizont deschis ». Prin urmare, nu toate actele care sunt cuprinse în experiența transcendentală sau însoțesc numai această experiență participă la apodicticitatea ei și de aceea pretenția lor la apodicticitate « trebue să fie supusă criticei », care are tocmai sarcina de a le examina pretenția și a le determina capacitatea. « Realitatea domeniului cunoștinței originare este deci în mod absolut stabilită, dar și limitarea ei care exclude tot ceea ce nu s'a prezentat încă descoperit « el însuși » în evidența vie a lui « eu sunt » ». « Cu alte cuvinte stabilirea cunoștinței originare, adecvate și apodictice, merge mână în mână cu delimitarea ei față de acele cunoștințe în care obiectul de cunoscut nu este prezent el însuși și nu prezintă deci aceleași însușiri pe care le posedă cunoștința originară.

Husserl socoate acum că este locul şi timpul să determine mai în de aproape şi cum trebue noţiunea de eu, rămasă după ce s'a efectuat reducţia fenomenologică transcendentală. Ceea ce rămâne din eu şi din vieaţa lui psihică, în urma reducţiei, nu mai este ceva existent ce face parte din lumea naturală. De sigur, eu zic şi acum: *Eu sunt*, *Ego cogito*, dar această aserţiune are acum principial altă semnificare. Ea nu vrea să spună că eu, omul real, în carne şi oase, eu, omul natural, sunt. «« Eu » nu mai e omul care se sezisează în intuiţia naturală de sine ca om natural, nici măcar omul care, limitat de abstracţie la datele pure ale experienţei « interne » şi pur psihologice, sezisează propria sa *mens sive intellectus*, nici chiar sufletul însuşi luat separat ». Atât eu cât şi ceilalţi oameni, consideraţi ca existenţe reale, facem parte din lumea naturală şi putem forma obiect al biologiei, antropologiei şi psihologiei. Şi ca atare, suntem puşi în paranteză. Dar totuşi, după această parentezare, rămâne ceva; este eul transcendental. « Pentru mine, subiect meditant, aşezat şi persistând în ἐποχή şi punându-mă astfel ca izvor exclusiv al tuturor afirmaţiilor şi al tuturor justificărilor obiective, nu este deci nici eu psihologic nici fenomene psihice în sensul psihologiei, adică înţelese ca elemente reale de fiinţe omeneşti (psihofizice). Prin ἐποχή-a fenomenologică, eu reduc eul meu uman natural şi vieaţa mea psihică — domeniu al *experienţei psihologice interne* — la eul meu transcendental şi fenomenologic, domeniu al *experienţei interne transcendentale şi fenomenologice* ». Tot ceea ce există pentru mine, nu există, nu a existat şi nu ar putea să existe pentru mine decât datorită eului transcendental. Eul psihologic însuşi, cu toate proprietăţile lui, nu există pentru mine decât datorită tot eului transcendental. « Lumea obiectivă cu toate obiectele ei », inclusiv eu cu vieaţa mea psihică, precum şi ceilalţi oameni la fel, « îşi scoate în mine însumi tot sensul şi toată valoarea pe care o are pentru mine », dar « ea le scoate în *eul* meu *transcendental*, pe care singură ἐποχή-a fenomenologică transcendentală îl revelează », şi nicicând şi nicidecum eul psihologic care, după cum ştim acum, este redus la tăcere, pus în paranteză, scos din funcţiune. Degajarea eului transcendental şi ferirea lui de orice interpretare psihologică ori metafizică, sunt

lucruri de o importanță capitală. A nu ține seamă de ele, înseamnă a ajunge la concluzii de-a-dreptul funeste, cum i s'a întâmplat lui Descartes, «care face din *ego* o *substantia cogitans* separată, *un mens sive animus* omenesc», săvârșind astfel o «confuzie care a făcut din Descartes părintele acestui contrasens filosofic care este realismul transcendental». Primejdia aceasta, după Husserl, nu poate fi evitată decât cu o singură condiție: «dacă rămânem fideli radicalismului întoarcerii asupra noastră înșine și prin aceasta principiului «intuiției» (sau evidenței) pure și dacă, prin urmare, noi nu facem să reiasă decât ceea ce ne este dat real — și imediat — în câmpul lui *ego cogito* pe care ni l-a deschis ἐποχή-a, deci dacă evităm să enunțăm ceea ce nu «vedem» noi înșine». Fiindcă nu s'a conformat acestui principiu, Descartes nu a putut sezisa adevăratul sens al marei sale descoperiri, sens ce constă în subiectivitatea transcendentală, și «n'a trecut porticul care duce la filosofia transcendentală veritabilă».

Dar în afară de erorile săvârșite de Descartes, despre care am luat cunoștință, el a mai făcut una tot așa de grea în consecințe: el a utilizat pe «*ego cogito* ca pe o premisă apodictic sigură pentru raționamente ce trebuiau să ne conducă la o subiectivitate transcendentă», pentru raționamente de cauzalitate și, fiindcă n'a sezisat sensul pur metodic al reducției transcedentale, el nu a putut prinde întreaga eficacitate a ἐποχή-ei fenomenologice, eficacitate pe care Husserl o vede în posibilitatea ce o are de «a degaja *o sferă nouă și infinită de existență* pe care o poate atinge o experiență nouă, experiența transcedentală». Căci evidența absolută, care ni-e dată în experiența internă transcedentală, nu este restrânsă numai la identitatea lui *eu sunt*, ci depășește cu mult această identitate, întinzându-se «în mod necesar la multiplicitățile experienței interne pe care o avem dela *vieața transcedentală* și dela *particularitățile habituale* ale eului». In adevăr, toate datele singulare ale experienței interne reale și posibile cuprind o *structură universală și apodictică a experienței transcendentale a eului*, cum o asemenea structură este, bunăoară, forma temporală imanentă a curentului de conștiință. In virtutea acestei structuri — și e unul din caracterele ei proprii — eul posedă

dela sine o schemă apodictică, schemă indeterminată care face să-şi apară lui însuşi ca eu concret, existând cu un conţinut individual de stări trăite, de facultăţi şi tendinţe, deci ca un obiect de experienţă, accesibil unei experienţe interne posibile, care poate fi extinsă şi îmbogăţită la infinit ». Experienţa transcendentală, care se sprijină pe faptul că oricărui gen de experienţă precum şi modurilor generale ale specificărei ei — percepţia, memoria, amintirea, etc. — îi corespunde o quasi-experienţă (eine «Erfahrung als ob») cu moduri paralele de specificare — adică o percepţie fictivă, o memorie fictivă, o amintire fictivă, etc. — duce la credinţa că « există de asemeni, în domeniul posibilităţii pure (pură reprezentare sau imaginaţie) o ştiinţă specială de ordine apriorică, ale cărei judecăţi se raportă nu la realităţi transcendentale, ci la posibilităţi apriorice şi care prescrie astfel acestor realităţi regule apriori ». O *ştiinţă*, spune Husserl, *de o singularitate nemaipomenită*, având « ca obiect subiectivitatea transcendentală concretă, întrucât este dată într'o experienţă transcendentală efectivă sau posibilă ». O ştiinţă de o subiectivitate « absolut subiectivă », iar nu numai de o « subiectivitate obiectivă », cum este psihologia, adică de o subiectivitate animală, existenţială, făcând parte din lume. Această ştiinţă va avea ca obiect prim şi în mod necesar unic, eul transcendental al filosofului dimpreună cu tot ceea ce-i este inerent şi cu tot halo-ul de determinări posibile, care n'au fost încă efectuate. Ştiinţa aceasta este după Husserl *fenomenologia*, care, fiindcă are ca obiect prim eul transcendental, se prezintă la început ca *egologie pură*.

Husserl nu se mulţumeşte însă, ca Descartes, de a stabili apodicticitatea absolută a lui « eu sunt ». Nu se mulţumeşte nici cu faptul stabilirii transcendentale a lui « eu sunt » şi a apodicticităţii lui, care depăşeşte principial ceea ce a făcut Descartes. Ci el îndreaptă lumina evidenţei transcendentale asupra eului transcendental, pentru a vedea din ce se alcătueşte conţinutul acestui eu identic, « adică asupra curentului conştiinţei care formează vieaţa acestui eu (eul meu, eul subiectului meditant) ». Căci eul transcendental nu este, se înţelege, vid. El cuprinde o mulţime de *cogitationes*, a căror structură transcendentală necesită de asemeni să fie cunoscută.

Ceea ce implică aceste *cogitationes* care se referă la lumea reală, chiar după ce li s'a aplicat reducția transcendentală, e că ele cuprind în ele însele raportarea aceasta la lumea reală; că raportarea aceasta le este esențială, chiar după ce lumea reală a fost pusă în parenteză. Pentru a face lucrurile mai clare, să luăm un exemplu. Eu percep acum tabla din fața mea; am percepția acestei table. Dar aplicând ἐποχή-a transcendentală asupra a tot ce este real în acest act, adică atât asupra procesului real psihic, asupra percepției ca realitate psihică, cât și asupra tablei ca obiect real, mai rămâne totuși ceva și anume ceva esențial: actul pur al percepției care, ca atare, se oferă descrierii pure, și care, și după reducție, este percepția *despre* această tablă. Și cum este cu acest act de conștiință, la fel este cu toate; fiecare act de conștiință este conștiință *despre* ceva, ori care ar fi existența reală a obiectului și chiar dacă mă abțin în ce privește punerea acestei existențe cât și în ceea ce privește actele sufletești reale. De aceea Husserl susține că trebue lărgit conținutul lui *ego cogito* transcendental « și a spune că orice *cogito* sau încă orice stare de conștiință « vizează » ceva și poartă în ea însăși, ca « vizat » (ca obiect al unei intenții) *cogitatum*-ul său respectiv ». Și fiindcă orice stare de conștiință face acest lucru, stările de conștiință se numesc, din această cauză, *intenționale*. « Cuvântul intenționalitate nu semnifică nimic altceva decât această particularitate fonciară și generală pe care o are conștiința de a fi conștiință despre ceva, de a purta în calitatea ei de *cogito*, *cogitatum*-ul ei în ea însăși ». Cum conștiința este capabilă de diferite *cogito*-uri, se înțelege că ea « vizează », pune intetnțional în diferite chipuri, obiectele. Sau mai precis spus: fiecare *cogito* « vizează » într'un anumit chip, propriu lui, obiectul. « Percepția « casei » « vizează » (se raportă la) o casă — sau mai exact, cutare casă individuală — în chip perceptiv; amintirea casei, « vizează » casa ca amintire; imaginația, ca imagine; o judecată predicativă având ca obiect casa « așezată în fața mea », o vizează în chipul propriu judecății predicative; o judecată de valoare supra-adăugată ar viza-o iarăși în chipul ei; ș. a. m. d. ».

Nu trebue câtuși de puțin să se creadă că descriind în acest fel curentul conștiinței format din *cogitationes*, se face *psihologie*

descriptivă şi nici măcar că cercetarea orientată în acest sens, adică transcendental, ar avea vreo legătură cu *psihologia pur descriptivă.* Psihologia descriptivă nu este şi nu poate fi *fenomenologie transcendentală* şi confundarea celei dintâi cu cea de a doua dă naştere *psihologismului transcendental,* care este o piedecă dificilă pentru orice cercetare filosofică temeinică şi face imposibilă orice filosofie veritabilă. Căci nu trebue să uităm niciun moment: « Ansamblul cercetărilor fenomenologice transcendentale este legat... de observanţa inviolabilă a reducţiei transcendentale, reducţie care nu trebue confundată cu limitarea prin abstracţie a investigaţiei antropologice la singură vieaţa psihică ». Prin urmare, una este investigarea psihică şi cu totul alta, principial alta, este calea transcendentală, cu toate că elementele amândorora pot coincide. « De o parte avem date care aparţin « lumii », lumii pusă ca existenţă, concepută ca elemente psihice ale omului. Pe de alta, chiar cu date paralele şi conţinutul identic, nu e nimic din aşa ceva; lumea, în atitudinea fenomenologică, nu este o existenţă ci un simplu fenomen ».

Precum am văzut, reducţia fenomenologică lasă intactă sfera egologică absolută, care este o sferă de intenţii pure. Despre această sferă fenomenologia trebue să dea o descripţie transcendentală universală. Descripţia aceasta trebue să fie de o imparţialitate absolută, adică trebue să fie de o fidelitate intactă faţă de principiul evidenţei pure. « Altminteri spus, va trebui să ne ţinem strict de datele pure ale reflexiei transcendentale, să le luăm exact cum se dau ele în intuiţia evidenţei directe, şi să îndepărtăm de ele toate interpretările ce depăşesc acest dat ». Ascultând de acest principiu şi mişcându-se în domeniul transcendental, descripţia fenomenologică va fi pe de o parte *noematică,* iar pe de altă parte *noetică.* Noematică atunci când se îndreaptă asupra obiectului intenţional, dimpreună cu determinările pe care i le atribue când îşi îndreaptă privirea asupra lui. Astfel se pot distinge la obiect « moduri » existenţiale, ca: « existenţa certă », « existenţa posibilă sau supozată », etc., după cum se pot distinge « moduri temporale subiective » ca: existenţă prezentă, trecută, viitoare. Direcţiei noematice a descripţiei fenomenologice îi este opusă direcţia noetică, care

se referă, nu la obiectul intenţional cu modurile lui, ci la *cogito* el însuşi, ca de pildă: « percepţia, amintirea, memoria imediată, cu diferenţele modale care le sunt inerente, cu claritatea şi distincţia ». Prin urmare, încă odată, nu trebue să uităm, că « efectuând reducţia fenomenologică în toată rigoarea ei, noi păstrăm cu titlu noetic câmpul liber şi nelimitat al vieţii pure a conştiinţei şi, din partea corelativului său noematic, lumea-fenomen, ca obiectul său intenţional. Astfel, eul meditaţiei fenomenologice poate deveni în toată universalitatea *spectator imparţial al său însuşi*, nu numai în cazuri particulare, ci în general şi acest « el însuşi » *cuprinde toată obiectivitatea care « există »* pentru el, aşa cum există pentru el ». Eu nu sunt eu transcedental, numai când efectuez reducţia fenomenologică, ci şi în orice clipă a atitudinii mele naturale eu sunt şi eu transcendental, numai cât eu nu-mi dau seama că sunt şi eu transcendental decât după ce am efectuat reducţia fenomenologică. « Insă, această atitudine nouă mă face să văd că ansamblul lumii şi tot ceea ce este în general, nu este pentru mine decât ceva care « valorează » pentru mine, adică nu există pentru mine decât ca *cogitatum* al *cogitationes*-urilor mele variabile şi legate între dânsele în această varietate însăşi. Numai în această accepţie îi atribuiu eu o validitate. Prin urmare, eu fenomenolog transcendental, eu nu posed ca obiecte ale observaţiilor mele descriptive universale — privească ele particularizaţii sau ansambluri generale — *decât corelative intenţionale de modalităţi ale conştiinţei* ».

Acel « eu sunt » transcedental, nu este aşa dar ceva simplu şi abstract, ci vieaţa lui cuprinde, în universalitatea ei, « o multiplicitate indefinită şi neisprăvită de stări concrete individuale ». Iar sarcina reflexiei transcendentale va fi pe de o parte să descopere aceste stări şi să le descrie cu întreaga lor variabilitate structurală, precum pe de altă parte, va căuta să descopere şi să descrie modurile legăturilor dintre ele, înaintând încetul cu încetul « până la unitatea eului concret însuşi ». « Acest eu nu este concret, bine înţeles, decât în ansamblul infinit şi limitat al vieţii lui intenţionale una, care formează o comunitate bine « legată » şi care implică, cu titlul de *cogitata*, obiectele intenţionale corelative, care formează la rândul lor ansambluri bine

legate, întreguri, până la şi inclusiv lumea fenomenală ca atare. Eul concret el însuşi este subiectul universal al descripţiei ». Cu alte cuvinte, este vorba de revelarea actelor pure intenţionale, cu toată varietatea lor nelimitată, precum şi a legăturii lor totale cât şi a legăturilor lor parţiale şi de asemeni e vorba de revelarea obiectelor intenţionale corelative, cu legăturile lor mai mari sau mai mici, însă toate la fel de stringente, până la obiectul intenţional global, care este lumea fenomenală. « Sau, pentru a spune mai bine: sarcina pe care o propun meditaţiilor mele fenomenologice, este de a mă *revela pe mine însumi* ca eu transcendental şi aceasta *în plina mea concreţiune*, deci *inclusiv* toate obiectele intenţionale corelative ale actelor acestui eu ».

Investigarea fenomenologică are un caracter bilateral, iar problemele conştiinţei unul corelativ; sau mai bine zis, investigarea conştiinţei se mişcă bilateral, tocmai fiindcă problemele conştiinţei sunt corelative. Forma originară a conştiinţei însă se prezintă descripţiei fenomenologice ca « o sinteză », formă de legătură care uneşte la un loc diferite stări ale conştiinţei şi care ca « sinteză » nu se întâlneşte decât exclusiv la conştiinţă. Pentru a ne da mai bine seama de aceasta, să luăm un exemplu şi anume percepţia unui cub. Cum se prezintă reflexiei pure obiectul perceput, cubul? El « îmi este dat într'un chip continuu ca o unitate obiectivă şi aceasta într'o multiplicitate variabilă şi uniformă de aspecte (moduri de prezentări) legate prin raporturi determinate ». Modurile acestea sunt în devenire, curg, sunt stări trăite, dar sunt curgere de stări trăite care stau în strânsă legătură unele cu altele. « Ele se scurg... în unitatea unei sinteze, conform căreia noi luăm cunoştinţă totdeauna despre acelaşi obiect — întru cât acesta se prezintă ». Cubul unul şi acelaşi poate să se prezinte aci mai aproape, aci mai departe, şi sub orice aspect sau orice mod variabil s'ar prezenta, conştiinţa este totdeauna prezentă, chiar în cazul când rămâne neobservată. « Fiecare « aspect » pe care-l reţine spiritul, de pildă « acest cub în sfera de proximitate », se revelează la rândul său ca unitate sintetică a unei multiplicităţi de moduri de prezentare corespondente ». Indiferent dacă este vorba de percepţii vizuale, tactile, acustice, etc., şi indiferent dacă se ia coloarea ori forma sau toate caracterele la un loc, atât fiecare caracter

în parte cât şi toate împreună « se prezintă ca o « unitate » de « multiplicităţi » care se scurg. « Structura » sau « sinteza » de multiplicităţi este prin urmare o formă originară a conştiinţei. « In vederea îndreptată asupra obiectului vom avea, de pildă, o formă sau o coloare care rămâne identic aceeaşi. In atitudinea reflexivă, vom avea aspecte sau « aparenţe » corespondente, modalităţi de orientare, de perspectivă, etc., care se succed într'o serie continuă. Fiecare din aceste « aspecte », considerat în el însuşi, este, în plus, *reprezentare* a formei lui, a colorii lui, etc. Astfel *cogito* are conştiinţă *de cogitatum*-ul său, nu într'un act non-diferenţiat, ci într'o structură de multiplicităţi cu caracter noetic şi noematic bine determinat, structură coordonată în chip esenţial identităţii acestui *cogitatum* determinat ».

A scoate în evidenţă şi a demonstra intenţionalitatea lui *cogito*, cum a făcut Franz Brentano, e de sigur important, dar nu este după Husserl suficient şi hotărîtor. Demonstraţia intenţionalităţii lui *cogito* devine cu adevărat fecundă, numai dacă se elucidează cum trebue « caracterul originar al acestei sinteze ». Iar dacă încercăm să elucidăm cum trebue această sinteză, ce constatăm? Că forma ei fundamentală este identificarea. « Ea se prezintă mai întâi ca o sinteză de o însemnătate universală scurgându-se *pasiv* sub forma *conştiinţei interne continui a timpului* ». Orice stare de conştiinţă trăită este în acelaşi timp şi durată trăită. Iar când *cogitatum*-ul stării de conştiinţă este un obiect al lumii, cum era în cazul de mai sus cubul, atunci trebue să se distingă două durate: pe de o parte cea obiectivă, adică a obiectului care apare — a cubului —, pe de altă parte cea internă a stării de conştiinţă — a percepţiei. Percepţia « se « scurge » în perioade şi faze temporale care sunt ale sale şi care sunt ele însele prezentări, modificându-se continuu, ale unuia şi aceluiaş cub. *Unitatea lor este aceea a unei sinteze* ». Nu este o unitate de cogitationes legate exterior unele de altele, nu este o unitate mozaicală, ci este « o unitate *de conştiinţă una* », fundamentală şi constitutivă. « In această conştiinţă se constitue unitatea unei obiectivităţi (Gegenstänglichkeit) intenţionale, tocmai ca fiind aceeaşi obiectitate prezentându-se în chipuri variate şi multiple ».

Să ne referim, pentu o mai bună înţelegere, iarăşi la exemplul cu cubul. Prin ἐποχή lumea, şi împreună cu ea deci şi cubul, a fost scoasă din funcţiune, pusă în parenteze. Prin aceasta însă, cum ştim acum, a rămas ceva în conştiinţă: a rămas cubul ca obiect intenţional, ca *cogitatum*. Şi în legătură cu « acest cub dat care pare ca unul şi identic », ce se poate afirma cu evidenţă apodictică? Că el « este totdeauna « imanent » curentului de conştiinţă », că « este descriptiv « în » el, cum este descriptiv caracterul de a fi « identic acelaşi »». « Dar e o imanenţă asupra căreia trebue să fim clari, căci, atrage atenţia Husserl, ea « are un caracter cu totul particular ». « Cubul nu este cuprins în conştiinţă cu titlu de element real, ci este « ideal » ca obiect intenţional, ca ceea ce apare sau, în alţi termeni, ca « sensul lui obiectiv » imanent. Obiectul conştiinţei, care îşi păstrează identitatea « cu sine însuşi » în timp ce vieaţa psihică se scurge, nu-i vine din afară. Această vieaţă însăşi îl implică cu titlu de *sens*, adică de « operaţie intenţională » (intentionale Leistung) a sintezei conştiinţei ». Identitate avem şi atunci când acelaşi cub se prezintă conştiinţei în percepţii, în amintiri, în judecăţi de valoare, adică în moduri de conştiinţă *separate* şi foarte diferite unele de altele. « Şi aci este o sinteză care realizează conştiinţa identităţii în unitatea unei conştiinţe, depăşind şi îmbrăţişând stările ei izolate, şi face astfel posibilă orice cunoştinţă a identităţii ».

Sinteza este o formă de unificare, care nu caracterizează numai anumite stări individuale dintr'o conştiinţă individuală, ci care caracterizează toată vieaţa psihică. Această vieaţă psihică « este un *cogito* universal, care îmbrăţişează în chip sintetic toate stările individuale ale conştiinţei putând să răsară din această vieaţă şi care are *cogitatum*-ul fundat în chipuri diferite în multiplele *cogitata* particulare ». Husserl ţine însă să sublinieze că această fundare nu trebue înţeleasă ca o geneză, ca o succesiune reală temporală, « căci fiecare stare individuală pe care o putem concepe, nu răsare decât pe fondul unei conştiinţe globale, unificate, pe care ea o presupune totdeauna »; şi tot aşa fiecare sinteză particulară de stări individuale se întemeiază pe conştiinţa globală, pe sinteza universală. Sinteza aceasta universală, « care face posibile toate celelalte sinteze

ale conștiinței », are și ea o formă fundamentală: această formă universală este *conștiința imanentă a timpului*. Iar în corelație cu ea și ca un corespondent necesar al ei este « durata imanentă însăși, în virtutea căreia toate stările eului, accesibile reflexiei, trebue să se prezinte ca ordonate în timp — simultane sau succesive — având un început și un sfârșit în timp, în sânul orizontului infinit și permanent al timpului imanent «însuși»». Deosebirea apoi care există între conștiința de timp și timpul însuși trebue privită după Husserl ca o deosebire dintre *starea de conștiință* intra-temporală *(forma ei temporală)* pe de o parte *și modurile ei temporale de apariție* pe de altă parte. Și fiindcă aceste moduri de prezentare a conștiinței temporale interne sunt stări intenționale, ele se prezintă în mod necesar reflexiei ca durate.

Dar vieața intențională are nu numai aspecte actuale, ci și aspecte potențiale, aspecte potențiale care sunt cuprinse în cele actuale ce sunt pre-trasate în acestea. Am văzut cum fiecare stare de conștiință are un « orizont », un « halo », ce variază pe de o parte în funcție de conexurile pe care starea le are cu alte stări, iar pe de altă parte în funcție de fazele proprii ale scurgerii ei. E un *orizont* pe care Husserl îl denumește *intențional* și al cărui rol stă în aceea că duce la acele potențialități ale conștiinței care fac parte din acest orizont. Să luăm percepția bunăoară. Percepția, fiecare percepție a unui obiect exterior, are această proprietate că prin părțile pe care ea le percepe de fapt la obiect, ne trimite la părțile lui care nu sunt încă percepute și care sunt numai anticipate în așteptarea de a fi percepute. Percepția mai prezintă apoi și alte orizonturi cu alte potențialități perceptive, ce rezultă din faptul că noi am putea avea alte percepții decât cele pe care le avem real, dacă percepțiile ar fi altfel îndreptate, dacă de pildă m'aș da mai la dreapta sau mai la stânga, mai îndărăt sau mai înainte, dacă aș privi altminteri decât privesc obiectul. Aceste varietăți, într'o anumită modificare, le întâlnim și la amintirea corespunzătoare acestei percepții. Amintirea poate să fie însoțită de conștiința de pildă că « eu aș fi putut atunci percepe alte laturi decât acelea pe care le-am văzut în fapt, — *dacă*, evident, eu aș fi îndreptat altminteri activitatea mea perceptivă». Nu nu-

mai atât: « Fiecărei percepţii îi aparţine totdeauna un halo de percepţii susceptibile de a fi reamintite şi fiecărei amintiri însăşi îi aparţine, în calitatea de « halo », intenţionalitatea mediată şi continuă de amintiri posibile (realizabile de mine activ), amintiri care se eşalonează până la clipa percepţiei mele actuale. Pretutindeni aici se amestecă la aceste posibilităţi un « eu pot » şi un « eu lucrez », un « eu pot lucra altfel decât lucrez de fapt » — puţin importând de altfel, inhibiţiile totdeauna posibile care pot împiedeca această « libertate » ca orice « libertate » în genere ».

Fiecare « halo » sau « orizont » poate să fie explicat, pentru a desvălui potenţialităţile implicate într'însul. Prin explicitare îi desvăluim însă nu numai potenţialităţile implicate ci şi *sensul lui obiectiv*, sens « care nu este niciodată decât indicat în cogito actual şi nu este niciodată prezent decât într'un chip implicit ». « Acest sens obiectiv, *cogitatum*-ul adică în calitate de *cogitatum*, nu se prezintă niciodată ca *definitiv dat;* el nu *se luminează* decât pe măsură ce se explicitează orizontul şi orizonturile noi (şi totuşi pretrasate) care se descoper fără încetare ». Deşi indeterminat, orizontul are totuşi o *structură de determinare* (Struktur der Bestimmtheit). Dacă privim cubul dintr'o parte, partea sau părţile lui văzute nu ne spun nimic precis asupra părţilor lui non-vizibile. Orice particularităţi am sezisa la el, de pildă că e colorat sau aspru, etc., totdeauna vor rămânea nedeterminate alte particularităţi ale lui. In orice conştiinţă perceptivă este un atare moment de a lăsa în indeterminare anumite particularităţi. Şi acest moment este ceea ce constitue « orizontul » percepţiei. Oricâte progrese reale ar face percepţia efectuând determinări cât mai precise cu putinţă, totuşi vor rămânea totdeauna aspecte în indeterminare, vor rămâne « orizonturi ». « Din orice conştiinţă care este conştiinţă *despre* ceva face deci parte această proprietate esenţială: ea poate, într'un chip general, nu numai să se transforme în moduri de conştiinţă mereu nouă, rămânând conştiinţă despre un obiect *identic*, obiect intenţionalmente inerent, ca sens obiectiv identic, modurilor sale în unitatea sintezei, dar orice « conştiinţă despre ceva » poate s'o facă şi nu poate s'o facă decât în şi prin aceste orizonturi de intenţionalitate. Obiectul

este, pentru a spune astfel, *un pol de identitate*, dat totdeauna cu un «sens» «preconceput» și «de» realizat. El este în fiecare moment al conștiinței, ***indexul unei intenționalități noetice aparținându-i în numele sensului său, intenționalitate ce se poate cerceta și care poate fi explicitată***».

Descrierile de până acum au avut ca obiect structura cea mai generală, schema *ego-cogito-cogitatum*. In toate aceste descrieri, pentru a ajunge la descoperirea și stabilirea tipurilor multiple de cogitationes, ***obiectul intențional*** «situat de partea lui ***cogitatum***», îndeplinește rolul unui ghid ***transcendental***. «Punctul de plecare este în mod necesar obiectul «simplu» dat; de aici reflexia se urcă la modul de conștiință corespunzător și la orizonturile de moduri potențiale implicate în acest mod, apoi la alte moduri ale unei vieți de conștiință posibilă în care [moduri] obiectul s'ar putea prezenta ca «același»». Dar dacă ne situăm în ***generalitatea formală*** și luăm ca ghid un obiect în general cu titlu de cogitatum, fără niciun conținut determinat, noi putem să stabilim că și cum «multiplicitatea modurilor de conștiință posibile care se raportă la același obiect — adică structura formală generală (der formale Gesamttypus) — se scindează într'o serie de structuri tipuri neomato-noetice ***speciale*** și riguros diferențiate». Astfel de structuri tipice ale intenționalității sunt bunăoară: percepția, memoria imediată, suvenirul, așteptarea preperceptivă, designarea simbolică, etc. «Aceste tipuri de intenționalitate aparțin ***oricărui obiect conceptibil***, ca și tipurile de coordonare sintetică ce le corespund». Fiecare din aceste tipuri se particularizează apoi la rândul său în toată structura lui neomato-noetică, dacă și îndată ce încercăm să determinăm obiectul intențional. Determinările acestea pot fi sau ***ontologic formale***, sau ***ontologic materiale***. In primul caz va fi vorba de determinat ceva în genere, ca întregul, generalul, individualul, singularul, pluralitatea, etc., în al doilea caz de ***domenii reale***, ca obiectul spațial (pur și simplu), ființa animală, etc. « Fiecare tip ce se desprinde astfel, trebue să fie studiat în ce privește structura lui noemato-noetică; el trebue să fie sistematic interpretat și explicitat după modurile fluxului său intențional și după orizonturile lui tipice și implicațiile lor». Explicitarea sistematică și analiza descriptivă a tuturor

acestor structuri tipice cade în sarcina teoriei transcendentale. « Dacă această teorie ia ca ghid o generalitate obiectică (eine gegenständliche Allgemeinheit) și rămâne la această generalitate, ea se numește teorie a constituirii transcendentale a obiectului în genere în calitatea lui de obiect al unei forme sau, pe o treaptă supremă « al unei regiuni date ». Astfel se poate constitui și putem avea o teorie transcendentală a percepției, alta a judecății, alta a voinței, etc. Aceste teorii transcendentale diverse nu stau izolate și fără legătură, ci toate « se coordonează și se unifică, când e vorba să se elucideze conexiunile sintetice superioare, și ele, toate, își îndeplinesc rolul lor în elaborarea teoriei constitutive *generale și formale* a unui *obiect în genere* ». Toate aceste teorii transcendentale sunt teorii formale. In afară de ele sunt teoriile transcendentale materiale, ce se raportă la obiecte reale, cum am văzut mai sus.

Descrierea tuturor multiplicităților « constituante » ale conștiinței, « adică a acelora care sunt sau care pot fi reduse la unitatea sintezei în același », este posibilă și efectuabilă, datorită faptului că ele sunt supuse unor *principii*, că ele sunt legate între ele nu *accidental*, ci *esențial*, că se ordonează între ele în baza unor rațiuni imanente. Numai astfel cercetările fenomenologice poartă un caracter sistematic și nu se pierd « în descrieri fără legătură între ele ». In imperiul subiectivității transcendentale domnește ordinea, nu anarhia. « *Fiecare obiect în genere* (și de asemeni orice obiect imanent) corespunde *unei reguli de structură* (einer Regelstruktur) *a eului transcendental*. Ca reprezentare a acestui eu, și orice conștiință ar avea despre ea acesta, obiectul designează numaidecât o regulă universală pentru alte *posibilități* de conștiință ale aceluiași obiect și de posibilități predeterminate prin esență ». Cu alte cuvinte, avem pe de o parte tipuri de obiecte, pe de altă parte tipuri de structuri constitutive și atât unele cât și altele sunt strict ordonate și sistematic corelate unele cu altele. « Altfel spus: totalitatea obiectelor și a tipurilor de obiecte pe care eu le pot concepe sau, pentru a vorbi în limbaj transcendental, pe care eul transcendental le poate concepe, nu este un haos, ci un ansamblu ordonat; tot astfel, corelativ, totalitatea tipurilor multiplicităților indefinite (de fenomene) legate noetic și neo-

matic, care corespund tipurilor de obiecte ». Toate aceste tipuri de obiecte și tipuri de structuri constitutive cu ordinea lor și corelația de asemeni ordonată dintre ele, fac să se prevadă o *sinteză constitutivă universală*, « în care toate sintezele funcționează împreună după o ordine determinată și care îmbrățișează prin urmare toate obiectivitățile reale și posibile, întrucât ele există pentru eul transcendental și, corelativ, toate modurile de conștiință corespunzătoare, reale și posibile ». Husserl subliniază cu acest prilej că în chipul acesta se desemnează o « sarcină formidabilă » pentru fenomenologia transcendentală, sarcină pe care marele gânditor o determină precum urmează: « în unitatea unei ordine sistematice și universale și luând drept ghid mobil sistemul obiectelor unei conștiințe posibile — sistem ce e vorba să fie desprins treptat — și, în acest sistem, pe aceea a categoriilor formale și materiale, să se efectueze toate cercetările fenomenologice întrucât sunt cercetări constitutive, ordonându-le sistematic și riguros pe unele în raport cu altele ». Husserl adaugă apoi că sarcina aceasta e mai curând « *o idee regulativă infinită* ».

Fiindcă până acum a fost vorba numai de constituirea unui obiect intențional în genere și nu s'a dat atenție diferențierei dintre obiecte reale și ireale, posibile și imposibile, nu trebue să se creadă cumva că investigarea nu este interesată și nu urmărește stabilirea acestei diferențe. Căci diferența aceasta nu este ceva secundar și ignorabil. « Această diferență constitue, din contra, așezată sub noțiunile foarte generale de « rațiune » și « irațiune », considerate ca corelative ale « existenței » și « non-existenței », un subiect universal al fenomenologiei ». Ea este deci o problemă de seamă. Și dacă până acum n'a apărut pe primul plan, n'a fost de altceva, ci numai din motive metodice și sistematice. Cu disecarea și analiza ei ajungem încetul cu încetul la problema adevărului și a realității și la toate celelalte probleme ce stau în legătură necesară cu ele. « Prin ἐποχή noi reducem datul real la simpla « intenție » (cogito) și la obiectul intențional luat numai ca atare. La acest obiect intențional se raportă predicatele « existență » și « non-existență » și variantele lor modale; ele [predicatele] se raportă nu la obiecte pure și simple, ci în *sens obiectiv*. La intenție

(= la act) se raportau predicatele *adevăr* (justeţe) şi *falsitate*, deşi într'un sens extrem de larg ». Nici stările, nici obiectele intenţionale nu cuprind însă aceste predicate ca « date fenomenologice ». In adevăr, « multiplicităţile de moduri de conştiinţă sintetic legate » se împart în două grupe: sunt unele care confirmă şi verifică în mod evident intenţia sau sensul obiectiv dat; sunt altele care într'un chip tot aşa de evident ca şi cele dintâi, infirmă şi distrug intenţia sau sensul obiectiv dat. Corelative acestor sinteze se prezintă şi obiectul intenţiei şi anume el se prezintă sau cu « caracterul evident de a fi un obiect « care este » sau se prezintă cu caracterul tot aşa de evident de a fi un obiect « *care nu este* », « adică a cărei existenţă este negată ». Atât sintezele cât şi corelatele lor, toate cu evidenţele lor corespunzătoare, « sunt acte şi corelate ale « raţiunii », esenţial realizabile de către eul transcendental ». Raţiunea nu este un factor întâmplător în sânul conştiinţei, ci unul absolut esenţial. « Raţiunea, spune Husserl, *nu este o facultate având caracterul unui fapt accidental ;* ea nu înglobează sub noţiunea ei faptele accidentale, ci este *o formă de structură universală şi esenţială a subiectivităţii transcendentale în genere* ». Ea nu lipseşte şi nu poate lipsi prin urmare din subiectivitatea transcendentală; ea se întâlneşte ca formă structurală în tot imperiul acestei subiectivităţi. Stă însă în structura esenţială şi universală a raţiunii de a nu se dispensa de confirmare şi « verificare », de a se îndrepta continuu spre posibilităţi de confirmare şi « verificare », iar confirmarea şi « verificarea » la rândul lor ne duc la evidenţă, o evidenţă care, sau este deja dobândită, sau abia urmează să fie dobândită.

Ajuns la acest punct, Husserl socoate sosit momentul de a supune unei cercetări fenomenologice evidenţa însăşi, după ce dăduse la început, când se afla abia pe pragul investigaţiei fenomenologice, câteva referinţe cu totul preliminarii asupra ei şi care nu se sprijineau la dreptul vorbind pe o descriere strict fenomenologică. Ce este evidenţa şi cum se prezintă ea fenomenologic privită? « *Evidenţa designează, în sens foarte larg, un fenomen general şi ultim* al vieţei intenţionale ». Ca fenomen general şi ultim al vieţii intenţionale, ea este opusă fenomenului « a avea conştiinţă despre ceva », căci această

conștiință nu este în mod necesar « plină », ci poate să fie *a priori* « vidă » — « pur abstractă, simbolică, indirectă, non-expresă ». Evidența este și ea un mod de conștiință, dar este « un mod de conștiință de o distincție particulară ». In evidență conștiința ia contact cu lucrul însuși. « In ea, un lucru, o « stare de lucru », o generalitate, o valoare, etc., *se prezintă ele însele, se oferă și se dau « în persoană »*. *In acest mod final* (Endmodus), *lucrul este « prezent el însuși »*, dat « în intuiția imediată », *originaliter*. Pentru eu aceasta înseamnă că el vizează ceva nu confuz, prin prenoțiuni vide, ci că el este cu totul aproape de lucrul însuși, că « îl sezisează, îl vede și-l mânuește ». Evidența nu este opusă experienței, ci ea « este *experiență, într'un sens foarte larg și totuși esențial* »; iar ceea ce se numește obișnuit experiență, nu este decât « un caz special al evidenței », luată în acest sens al ei foarte larg și esențial. Raportată la obiecte oarecare evidența nu se prezintă ca un caz necesar, ci ca unul accidental, al conștiinței. Dar « acest caz designează o posibilitate, care este scopul către realizarea căruia tinde orice intenție pentru tot ceea ce este sau ar putea fi obiectul ei », și ca atare « el designează... *un caracter fundamental* și esențial *al vieții intenționale în genere* ». Dacă orice conștiință în genere nu este ea însăși evidență, ea duce însă în cele din urmă prin sintezele ei la evidență. « Orice conștiință în genere este sau ea însăși evidență, adică așa că obiectul intențional este « dat » el însuși, sau este, prin esența ei, ordonată evidențelor ce prezintă obiectul « însuși », deci sintezelor de confirmare și de verificare aparținând esențial domeniului lui « eu sunt » ». Sunt câteva întrebări ce se pot pune în legătură cu orice conștiință vagă, întrebări menite să proiecteze lumini fenomenologice asupra ei. Aceste întrebări sunt: « Obiectul intenției îi corespunde sau poate să-i corespundă în modul lui « el însuși », identitatea obiectului fiind salvată? — Și în ce măsură face el aceasta? — Sau încă, cu alți termeni, ce aspect ar lua obiectul vizat, dacă s'ar prezenta « el însuși » ? ».

Nu întotdeauna însă procesul de verificare confirmantă, pe care-l efectuează conștiința, este încoronat de succes; adică se poate întâmpla să apară un alt obiect în locul celui vizat, și anume acest alt obiect să apară în modul originarității.

In acest caz, obiectul vizat şi neapărut, ia caracterul de « non-existenţă ». Asupra noţiunii de « non-existenţă » nu trebue să ne facem idei greşite: « non-existenţa nu este decât *o modalitate* a existenţei pure şi simple, a certitudinei de existenţă ». Iar noţiunea de evidenţă nu trebue s'o gândim ca pe o noţiune corelativă « numai noţiunilor de « existenţă » şi de « non-existenţă », căci evidenţă poate fi nu numai despre « experienţă » şi « non-experienţă », ci şi despre alte varietăţi modale ale existenţei, cum ar fi de pildă existenţa posibilă, probabilă, îndoielnică. Nu numai atât: noţiunea de evidenţă este corelativă şi « variaţiilor care nu aparţin acestei serii şi care-şi au izvorul în sfera efectivă şi volitivă, astfel ca « a fi o valoare » şi « a fi un bine »».

Dar diferenţierile acestea merg şi mai departe, determinate de principiul opoziţiei « care traversează toată sfera conştiinţei şi, corelativ, toate modalităţile existenţei », ajungând astfel la scindarea între real şi imaginar (=ficţiune de realitate). In afară de noţiunea de *posibilitate*, despre care a fost vorba mai sus, apare acum o altă noţiune de posibilitate, « în care se regăsesc, într'un chip modificat, în aspectul simplei « conceptibilităţi » (în atitudinea lui « ca şi când ») toate modurile esenţiale, începând prin simpla certitudine a existenţei (Seinsgewissheit) ». Astfel iau naştere o serie de moduri opuse modurilor « realului » şi care « aparţin « irealităţilor » pur imaginare ». Şi corelative acestor două serii de moduri, ale « realului » pe de o parte, ale « irealităţii » pe de altă parte, sunt modurile conştiinţei de punere (a realului) şi de « quasi-punere » (ca şi când, als ob). Modurilor acestora de « quasi-punere » le corespund anumite moduri particulare, de evidenţă, având « potenţialităţi particulare de realizare a acestei evidenţe ». Cu alte cuvinte, quasi-punerea imaginară a unui obiect nu este lipsită de moduri de evidenţă, care variază ca şi acelea pe care le întâlnim la punerea realului. « Elucidarea » sau « clarificarea » este noţiunea chemată să exprime un anumit mod de realizare a evidenţei. « Clarificarea » designează totdeauna *un mod de realizare a evidenţei*, stabilirea unui traiect sintetic, mergând dela o intenţie confuză la o intuiţie « prefigurantă » corespunzătoare (vorverbildlichende Anschauung), adică la o intuiţie în sensul implicit

al căreia aparține să aducă intenției în chestiune o confirmare verificatoare a semnificării ei existențiale și să o « umple » într'un mod adecvat. Intuiția prefigurantă, confirmarea originară (Erfüllung) ne dă nu o evidență realizantă a *existenței*, ci pe aceea a posibilității de a fi a conținutului ei ».

Noțiunea de evidență este o noțiune fundamentală și primordială. Fără evidență nu poate fi legitimat nici adevărul, nici realitatea. Căci și adevărul și realitatea își scot din evidență legitimitatea lor. « Grație evidenței singure designarea unui obiect, — de orice formă sau specie ar fi — *dobândește pentru noi un sens*, și la fel este în ceea ce privește toate determinările care — pentru noi — îi aparțin cu adevărat. Orice justificare procede din evidență și prin urmare își găsește izvorul în subiectivitatea noastră transcendentală însăși. Orice adecvare ce se poate imagina se formează ca o confirmare verificatoare, ca o sinteză care ne aparține nouă, și în noi își are ea fundamentul ei transcendental ultim ». Nicio determinare a vreunui obiect nu se poate face adecvat, fără evidență. Evidența este izvorul prim și primordial, din care-și trag atât adevărul cât și realitatea tot ceea ce posedă ele temeinic și propriu. Este adevărat și este real, ceea ce este recunoscut ca atare în evidență. Realitatea este și nu poate fi deci altfel considerată decât ca un corelativ al verificării evidente.

Evidența este însă de două feluri: *evidență habituală* și *evidență potențială*. Orice evidență pe care o avem nu dispare din conștiință, fără să lase urme; « *orice evidență* « creează » pentru mine o *achiziție durabilă* ». Și anume o achiziție durabilă, la care se raportează apoi toate evidențele nouă pe care le avem despre același obiect, evidențe nouă care nu sunt altceva decât « reproducerea » evidenței prime. Dacă e vorba de un obiect extern perceput, eu am conștiința că oricând pot să revin, prin alte serii de evidențe nouă, la evidența primă. Dacă e vorba de evidența unui dat imanent, atunci evidențele nouă cu ajutorul cărora vom ajunge la evidența primă, vor fi constituite de un lanț de amintiri intuitive, însoțite de « infinitatea ilimitată a orizontului potențial al lui « eu pot totdeauna s'o reproduc din nou » ». Infinitatea aceasta ilimitată a orizontului potențial al lui « eu pot totdeauna s'o reproduc din nou » este un lucru

de o importanță fundamentală și un moment esențial al evidenței. Posibilitățile veșnic deschise, de a ne întoarce oricând la evidența primă, sunt constitutive pentru existența stabilă și durabilă. « Fără atari posibilități, n'ar fi pentru noi *existență stabilă*, n'ar fi lume reală sau ideală. Fiecare din aceste moduri *nu este* pentru noi decât prin evidență sau prin prezumția de a putea atinge această evidență și de a reînnoi evidența dobândită ». Existența durabilă nu ia naștere, nu poate lua naștere pentru noi, datorită evidenței unui act singular: e totdeauna nevoie de mai multe acte. « Orice existență (jedes Seiende), într'un sens *foarte larg*, este existență *« în sine »* și are drept parte opusă un *« pentru mine » accidental* al actelor singulare. La fel orice adevăr este, în acest sens foarte larg, « adevăr în sine ». Acest sens foarte larg al lui « în sine » conduce deci la evidență, dar nu la o evidență luată ca fapt trăit, ci la anumite potențialități fundate în eul transcendental și vieața lui proprie, și mai întâi la aceea a infinității de intenții ce se raportă la un singur și același obiect, apoi la potențialitățile confirmării lor verificante, deci la evidențe potențiale infinit reînnoibile ca fapte trăite ».

Orice evidență care, în intuiția imediată, ne reprezintă un obiect real extern, prezintă un caracter sau, cum spune Husserl, « și un alt mod », care constă în aceea că, pentru un același obiect, care este dat originar în ea, dar este dat în mod unilateral, ea trimite la alte evidențe și anume la *o infinitate de evidențe*. E un lucru care pare de neconceput, dar totuși este exact: orice obiect al experienței externe nu poate fi dat altfel decât unilateral. Se poate însă ajunge la evidența, « că această specie de evidență [a dării unilaterale a unui obiect] posedă în mod necesar un orizont de anticipații ne-« umplute » încă, dar având nevoie să fie, deci că ea înglobează conținuturi cari nu sunt decât ale unei intenții signifiante, care ne trimite la evidențe potențiale corespunzătoare ». Aceasta este de sigur o imperfecție a evidenței, dar o imperfecție care nu se micșorează « în și prin realizarea de lanțuri de acte originare », mergând astfel din evidență în evidență, pentru a se ajunge la legătura sintetică ultimă, care să fie expresia absolut adecvată a obiectului. Un scop pe care însă nicio sinteză conceptibilă

nu-l poate atinge, fiindcă orice sinteză este întovărășită de pre-intenții și de co-intenții, ce nu sunt umplute ». La acest neajuns se mai adaugă apoi un altul: « e totdeauna posibil ca credința existențială care animă anticiparea să nu se confirme, ca ceea ce apare în modul originar (al lui el însuși) să nu fie sau să fie altfel ». Aceste neajunsuri nu răpesc însă experienței externe, « atât în ceea ce privește obiectele ei cât și toate realitățile obiective », calitatea ei de « singură instanță de verificare confirmantă, în măsura, evident, în care experiența — scurgându-se pasiv sau activ — are forma unei sinteze de concordanță ».

Scrutarea fenomenologică a actului de evidență stabilește că « chiar în evidența originară » existența lumii (das Sein der Welt) nu este imanentă, ci este din contră « în mod necesar « transcendentă » conștiinței... și-i rămâne în mod necesar transcendentă ». E o transcendență care nu poate fi cu nimic redusă sau diminuată, o transcendență care rămâne pururea transcendentă. Dar e o transcendență care, ca orice transcendență, « se constitue exclusiv în vieața conștiinței, ca inseparabil legată de această vieață ». Atât sensul « realității lumii » cât și « transcendența » ei pot fi lămurite și clarificate numai prin explicitarea orizonturilor experienței. Această explicitare mai dovedește totodată și altceva: că atât transcendența cât și realitatea « sunt inseparabile de subiectivitatea transcendentală în care se constitue orice specie de sens și orice specie de realitate ». Și acum se pune o întrebare menită să ne dea răspunsul asupra evidenței presumtive a existenței lumii: « ce vrea să însemne trimiterea la infinități concordante ale unei experiențe ulterioare posibile, implicate în fiecare experiență a lumii, dacă « a fi un obiect real existent », dat « în persoană », într'o evidență empirică perfectă, nu poate semnifica altceva decât: a fi obiectul identic al intențiilor actuale și potențiale în unitatea conștiinței? Această trimitere semnifică invederat că « obiectul real » aparținând lumii — și cu atât mai vârtos lumea însăși — *este o idee* infinită, raportându-se la infinități de experiențe concordante și *că această idee este corelativă unei evidențe empirice perfecte*, « unei sinteze complete de experiențe posibile ». Orice obiect de cunoaștere precum și lumea însăși

este o idee infinită, o problemă eternă, şi tot aşa o idee infinită, o problemă eternă, este şi ideea unei evidenţe empirice perfecte.

Explicitarea fenomenologică a dus la dovedirea propoziţiei că « obiectele nu există pentru noi şi nu sunt ceea ce sunt decât ca obiecte ale unei conştiinţe reale sau posibile » şi că « ego-ul transcendental (şi dacă se consideră replica lui psihologică, sufletul) este ceea ce este exclusiv în raport cu obiectele intenţionale ». Când spunem că el este ceea ce este, numai şi numai în raport cu obiectele intenţionale, trebue să înţelegem prin obiecte nu numai pe acelea cu o existenţă necesară şi nu numai pe acelea care fac parte din sfera temporală imanentă, sferă « susceptibilă de o justificare adecvată », ci, « întru cât *ego*-ul se raportă la o lume », şi obiectele acestei lumi, « care-şi justifică existenţa lor în desfăşurarea concordantă a unei experienţe externe, inadecvate şi presumtive ». Ego-ul nu este şi nu poate fi fără sistemele de intenţionalităţi şi fără sistemele concordanţelor lor, căci aceste sisteme fac parte din însăşi esenţa *ego*-ului. « Aparţine deci esenţei lui, spune H u s s e r l, de a trăi totdeauna în sisteme de intenţionalităţi şi în sisteme ale concordanţelor lor, aci scurgându-se în *ego*, aci formând potenţialităţi stabile, putând fi totdeauna realizate. Fiecare din obiectele pe care *ego*-ul l-a vizat vreodată, l-a gândit, orice obiect al acţiunii lui sau al judecăţii lui de valoare, pe care să-l fi imaginat şi pe care să-l poată imagina — este un indiciu al unui atare sistem de intenţionalităţi — şi nu este decât corelativul acestui sistem ».

Am văzut cu ajutorul explicitării fenomenologice, care sunt caracterele esenţiale ale lui *ego*, şi anume că el « *există pentru el însuşi* », că « el este pentru el însuşi cu o evidenţă continuă şi, prin urmare, că se *constitue continuu el însuşi ca existent* ». Dar prin aceasta n'au fost relevate toate caracterele lui esenţiale. *Ego*-ul nu este numai curent de vieaţă şi nu se sezisează numai ca atare. El este mai mult decât curent de vieaţă şi se sezisează în acest mai mult. « *Ego*-ul nu se sezisează pe sine însuşi exclusiv ca un curent de vieaţă, ci ca *eu*, cu care trăieşte una sau alta, eu identic care trăieşte cutare sau cutare alt cogito ». Cu alte cuvinte, *ego*-ul se sezisează ca eu, iar eul se reveleazǎ ca pol identic al stărilor trăite. Se impune deci să

reţinem că înafară de « sinteza prin care multiplicităţile conştiinţei reale şi posibile sunt « polarizate » în obiecte identice, şi în care obiectele apar ca « poli », ca unităţi sintetice, mai există o altă specie de sinteză, o altă specie de polarizare, « care îmbrăţişează multiplicităţile particulare ale *cogitationes*-urilor, care le îmbrăţişează pe toate şi într'un chip special, anume drept *cogitationes* ale eului identic care, *activ* sau *pasiv*, trăieşte în toate stările trăite ale conştiinţei şi care, prin mijlocul acestora, se raportă *la toate polurile-obiecte* ». Dar *eul* acesta *central* nu se înfăţişează, subliniază Husserl, ca un *pol de identitate vidă*, căci el se îmbogăţeşte cu fiecare *act* pe care-l efectuează, cu fiecare act efectuat, ce cuprinde un sens obiectiv *nou*. Să presupnem că eu « m'am decis, pentru prima oară, într'un act de judecată, pentru existenţa » unui obiect oarecare şi pentru anumite determinări ale lui, actul prin care eu am efectuat acest lucru trece, « dar *eu sunt* şi *rămân* pe viitor un *eu care s'a decis în cutare sau cutare alt chip* », un eu care a dobândit *o proprietate permanentă nouă*. Acest lucru nu trebue considerat ca o simplă amintire, fiindcă este mai mult şi altceva decât o simplă amintire: e convingerea că m'am decis. Asupra acestei convingeri eu pot reveni, adică pot s'o fac să nu mai fie convingere, un lucru însă nu pot să fac: anume nu pot să revin în niciun caz asupra faptului că eu am avut acea convingere în mod permanent până la un anumit moment. « Atâta timp cât ea este valabilă pentru mine, eu mă pot « întoarce » la ea de mai multe ori şi o regăsesc totdeauna ca pe a mea, ca aparţinându-mi ca *habitus*; eu mă găsesc pe mine însumi ca pe un eu care *este* convins, ca pe un eu permanent determinat de acest *habitus* perseverent ». Orice deciziune pe care o iau, fie că este vorba de o deciziune cognitivă, fie că e vorba de o deciziune în vederea unei acţiuni, se prezintă în felul arătat. « Eu mă decid, actul trăit se scurge, însă deciziunea rămâne — fie că mă scufund, devenind pasiv, în somn, sau că trăiesc alte acte — deciziunea rămânând continuu în vigoare şi, corelativ, eu sunt de acum încolo determinat într'un anumit fel. Dacă deciziunea are ca obiect o acţiune, ea nu este « abandonată » cu realizarea scopului ei, ea rămâne în vigoare — în modul executării — şi se exprimă astfel: « e acţiunea mea şi

eu o recunosc ca pe a mea ». Dar *eu mă transform eu însumi*, eu care perseverez în voința mea permanentă, când « șterg », când reneg deciziunile și actele mele ». Dar permanența, dimpreună cu determinările eului și cu « transformarea lor specifică », toate acestea la un loc nu trebuesc interpretate că ar umple continuu timpul imanent, « căci eul permanent însuşi, pol al determinărilor permanente ale eului, nu este o stare trăită, nicio continuitate de « stări trăite », cu toate că el se raportă, prin atari determinări habituale, la curentul « stărilor trăite » ». Eul este substrat al habitus-urilor lui; el se constitue ca *substrat identic al proprietăților lui permanente*. Dar el nu se oprește aci cu constituirea sau constituirea lui nu se oprește aici. După ce s'a constituit ca substrat identic al proprietăților lui permanente, el se constitue și ca un *eu-persoană permanentă*, care-și păstrează « un « stil » constant, un « caracter personal », chiar când « convingerile nu sunt decât relativ permanente, chiar dacă ele își au manierele lor de « a se transforma »».

Eu și *ego* nu sunt unul și același lucru. *Ego*-ul cuprinde totdeauna ceva mai mult decât eul, un ceva mai mult care-l transformă din eu în ego. « De eu, pol identic și substrat al habitus-urilor, noi distingem *ego*-ul *luat în plenitudinea lui concretă* (pe care-l vom designa prin termenul leibnizian de monadă), adăogând eului-pol acel ceva fără de care el n'ar putea exista concret. El n'ar putea mai ales fi « eu » altfel decât în curentul multiform al vieței lui intenționale și al obiectelor vizate de ea, constituindu-se eventual ca existând pentru aceasta [vieața intențională]. Caracterul de existență și de determinare permanente al acestor obiecte este în mod invederat un corelativ al *habitus*-ului corespondent care se constitue în eul-pol ».

Eul în plenitudinea lui concretă se înfățișează ca monadă, eul în plenitudinea lui concretă este *ego*. Și « pentru că *ego*-ul monadic concret conține ansamblul vieții conștiente, reale și potențiale, este clar că problema *explicitării fenomenologice a acestui eu monadic* (problema constituirii lui pentru el însuși), trebue să îmbrățișeze toate problemele constitutive în genere ». Aşa încât, a întreprinde fenomenologia constituirii pentru sine a acestui eu monadic, înseamnă totuna cu a întreprinde o

fenomenologie în genere: « fenomonologia acestei constituiri a eului pentru sine însuși coincide cu fenomenologia în genere ».

Cercetarea eului, a eului-pol, al actelor lui și substrat al habitus-urilor, ne-a condus, spune Husserl, până la « punctul în care se pun *problemele genezei fenomenologice* și, prin aceasta, planul *fenomenologiei genetice* ». Nu stă în cadrul expunerii noastre însă de a urmări și în această direcție întreprinderea lui Husserl. Ci e mai nimerit, cum face de altfel și ilustrul gânditor, să scrutăm încă odată metoda fenomenologică, pentru a o înțelege cum trebue.

Metoda fenomenologică este un *procedeu descriptiv* și anume un *procedeu descriptiv eidetic*. Ea nu se mișcă în planul faptelor empirice sau chiar când face acest lucru, nu-l face decât în mod cu totul provizoriu și cu tendința constantă de a părăsi empiricul și a se ridica la esențe, la principii. « Metoda descripției eidetice constă în a face să treacă toate aceste descripții [descripțiile empirice, efectuate în sfera experienței transcendentale] în dimensiunea principiilor ». Am văzut cum, urmând calea meditației cartesiene și aplicând metoda reducției fenomenologice, fiecare din noi poate fi redus la *ego*-ul său transcendental, de asemeni « la *ego*-ul *de fapt*, cu conținuturile lui monadice multiple, precum și la *ego*-ul absolut, singur și unic ». Am văzut cum, rămas la propriul nostru ego, putem descoperi în el formații tipice, cu structura lor intențională și cu direcțiile ei esențiale, toate lucruri sezisabile pentru descripție. « Expresii ca « necesitate esențială » sau « în mod esențial » se strecurau adesea, și pe bună dreptate, în descripțiile noastre; aceste expresii traduceau un concept determinat al lui *a priori*, pe care singură fenomenologia îl delimitează și degajează ». Am văzut cum, la experiența intențională pe care am luat-o ca exemplu la percepție — și acest lucru este valabil și despre memoria imediată, despre suvenir, asertiune, etc. — explicitând structura ei și funcțiunea ei intențională, s'au descoperit cele două aspecte, noetic și noematic. Analiza făcută acestei experiențe intenționale s'ar putea interpreta și în sensul că ar fi vorba « de fapte tipice ale eului transcendental dat și că descripțiunile transcendentale » ar avea « un sens « empiric ». Aceasta numai în cazul când nu ținem seama sau ignorăm

nivelul la care se mișcă descripția fenomenologică. Fiindcă, « involuntar, descripția noastră se mișcă pe un atare nivel de universalitate, încât rezultatele ei se afirmă independente de faptele empirice ale *ego*-ului transcendental ».

Pentru a elucida cum trebue acest lucru și a-l face suficient de fecund, H u s s e r l ia din nou un exemplu, pe care ne îngăduim să-l reproducem aidoma. « Plecând dela exemplul acestei percepții a tablei, spune el, să modificăm obiectul percepției — tabla — într'un chip cu totul liber, după placul fantaziei noastre, salvând totodată caracterul de percepție despre ceva: nu importă ce, însă... ceva. Incepem prin a modifica arbitrar — în imaginație — forma, coloarea, etc., nemenținând decât caracterul de « prezentație perceptivă ». Altminteri spus, noi transformăm faptul acestei percepții, abținându-ne de a-i afirma valoarea ei existențială, într'o pură posibilitate între alte pure posibilități, perfect arbitrare, dar totuși pure posibilități de percepții. Noi transformăm oarecum percepția reală în regatul irealităților, în regatul lui « ca și cum », care ne dă posibilitățile pure, pure de tot ceea ce le-ar ținea legate de nu importă ce fapt. In acest din urmă sens noi nu păstrăm legăturile acestor posibilități de *ego*-ul empiric, pus ca existent; noi înțelegem aceste posibilități ca pur și liber imaginabile, în așa fel că am fi putut foarte bine, dela început, să ne servim, ca de un exemplu, de o percepție imaginară fără raport cu restul vieții empirice. *Tipul general* al percepției este în chipul acesta elucidat în puritatea ideală. Lipsit astfel de orice raport cu faptul, el devine « *eidos* » al percepției, a cărei *extensiune « ideală »* îmbrățișează toate percepțiile ideal posibile, ca pur imaginare. Analizele percepției sunt atunci *analize esențiale :* tot ceea ce am spus despre « sinteze », despre « orizonturi », despre « potențialitate », etc., proprii tipului percepție este valabil — cum e ușor de băgat de seamă — « în mod esențial » pentru tot ceea ce ar fi putut fi format cu ajutorul unei atare modificări libere, prin urmare pentru toate percepțiile imaginabile în genere. Altfel spus, e un adevăr de o « *generalitate esențială* » și absolută, *esențial necesară* pentru orice caz particular, deci pentru orice percepție dată în fapt, în măsura în care *orice fapt poate fi conceput ca nefiind decât un*

exemplu al unei posibilităţi pure. Pentrucă noi presupunem modificarea *evidentă*, adică prezentând posibilităţile ca atare într'o intuiţie pură, corelativul ei este *o conştiinţă intuitivă şi apodictică a universalului. Eidos*, el însuşi, este universal văzut şi vizibil; el este « *incondiţionat* şi, mai precis, noncondiţionat de vreun fapt oarecare şi aceasta conform propriului său sens intuitiv. El *este « înaintea » tuturor conceptelor*, înţelese ca semnificări verbale; acestea din urmă trebue mai curând să fie, ca concepte pure, conforme *eidos*-ului ».

Transformarea unui *fapt* al *ego*-ului transcendental într'un tip sau esenţă pură, atrage după sine în mod necesar şi transformarea orizonturilor lui intenţionale, « indicii de raporturi în interiorul ego-ului », aşa încât « *orizonturile raporturilor devin ele însele eidetice* ». Aşa dar transferarea unui fapt real în imperiul irealităţilor se face cu tot halo-ul lui însoţitor, după ce şi acestea au suferit, bine înţeles, transformarea eidetică. « In alţi termeni: când avem a face cu tipul eidetic pur, noi nu ne mai găsim înaintea lui *ego* empiric, ci înaintea lui *eidos ego*; altfel spus, orice constituire a unei posibilităţi real pure, între alte posibilităţi pure, *implică*, cu titlul de orizont, *un ego posibil — în sensul unei pure posibilităţi* — variantă pură a *ego*-ului *meu* empiric ».

Fenomenologia este astfel o « ştiinţă intuitivă apriorică, *pur eidetică* » şi ca atare analizele ei nu urmăresc altceva « decât *să desvălue structura eidosului universal al ego-ului transcendental, care îmbrăţişează toate variantele posibile ale ego-ului meu empiric* şi deci şi acest *ego* însuşi, ca posibilitate pură. Fenomenologia eidetică studiază deci *aprioricul* universal, fără care nici eu, nici un alt eu transcendental, în genere, nu ar fi « imaginabil »; şi pentrucă orice universalitate esenţială are valoarea unei legi inviolabile, fenomenologia studiază legile esenţiale şi universale care determină dinainte sensul posibil (cu opusul lui: contra-sensul) al oricărei aserţiuni empirice referindu-se la transcendental ». Fenomenologia eidetică numai, este capabilă să ne ducă la o filosofie în strictul şi severul înţeles al cuvântului, fiindcă fenomenologia eidetică este « singura formă sub care se realizează — sau poate să se realizeze — o ştiinţă filosofică, « *filosofia primă* ». Fireşte, cercetarea se

îndreaptă asupra reducţiei transcendentale, asupra ego-ului pur al celui care meditează şi explicitării ego-ului empiric, dar analiza cu adevărat ştiinţifică a ego-ului nu e posibilă « decât printr'o recurgere la principiile apodictice care *aparţin ego*-ului ca *ego* în genere ». Căci faptul este fapt şi e teoreticeşte relevant numai datorită principiilor. « Eu trebue să recurg la universalităţile şi necesităţile esenţiale graţie cărora faptul poate fi raportat la fundamentele raţionale ale posibilităţii lui pure, ceea ce-i confirmă inteligibilitatea şi caracterul ştiinţific. Astfel ştiinţa posibilităţilor pure precedă în sine pe acelea ale realităţilor şi le face posibile ca ştiinţe ». Cu alte cuvinte, ştiinţele realităţilor au nevoie de o fundamentare, de o legitimare, care nu le poate fi dată decât de ştiinţa posibilităţilor, de *fenomenologia eidetică.*

Pentru ştiinţa aceasta a ştiinţelor care este fenomenologia, două mijloace sunt fundamentale şi constitutive: *reducţia fenomenologică şi intuiţia eidetică.* Reducţia fenomenologică merge, după Husserl, mână în mână cu intuiţia eidetică; intuiţia eidetică presupune şi se bazează pe reducţia fenomenologică, reducţia fenomenologică nu e în stare să presteze nimic fără intuiţia eidetică. Reducţia fenomenologică şi intuiţia eidetică se sprijină mutual. Husserl spune: « Noi ajungem deci la următoarea vedere metodică: alături de reducţia fenomenologică, intuiţia eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendentale particulare; ele determină deci împreună rolul şi valoarea unei fenomenologii transcendentale ».

Nu este necesar, date fiind scopurile noastre, să urmărim mai departe desvoltarea lui Husserl. Să vedem, de pildă, cum « ego »-ul transcendental este « univers al formelor posibile de experienţă » precum şi care sunt « legile esenţiale care determină composibilitatea stărilor trăite în coexistenţa lor şi în succesiunea lor »; cum timpul este forma universală a oricărei geneze egologice; cum principiile universale ale genezei constitutive se prezintă sub două forme fundamentale: principii ale genezei active şi principii ale genezei pasive; cum asociaţia, cu un alt sens decât cel curent, este principiu al genezei pasive; cum explicitarea fenomenologică a lui « ego cogito » se înfăţişează în mod necesar ca un idealism transcenden-

tal; cum Husserl înțelege să învingă solipsismul și să ajungă la statuarea unei intersubiectivități transcendentale; etc., etc.

Să vedem acum pe scurt, care sunt caracteristicele esențiale ale intuiției, scoase de obiceiu în relief în opoziție cu acelea ale cunoștinței discursive. După Dilthey și Bergson:

1. Intuiția este un mijloc *direct*, *imediat* de cunoaștere,

2. Intuiția nu se constitue din momente succesive ale spiritului, din continuități mentale, ci este un *act unic*, indivizibil și indecompozabil;

3. Intuiția nu este o operație comunicabilă cu ajutorul limbajului, transferabilă în simboale, ci e un act ***personal*** și ***inexprimabil***, ***inefabil*** și deci ***incomunicabil***;

4. Intuiția este un mijloc de cunoaștere imediată și din cauza aceasta ***infailibilă și absolută***;

5. Intuiția are ca obiect ceea ce este viu și vital, vieața cu manifestările ei spirituale (Dilthey, iar Bergson în ultima fază a evoluției lui);

6. Intuiția este impregnată și dominată de factori afectivi, ea e ***simpatie***, cunoaștere ***înțelegătoare***;

Cu totul altfel se prezintă însă intuiția după Husserl. Și după acest gânditor:

1. Intuiția este un mijloc imediat de cunoaștere;

2. Intuiția este însă exprimabilă și comunicabilă;

3. Intuiția nu admite factori afectivi, ci ea este în toată funcționarea ei călăuzită și susținută de factori intelectuali;

4. Intuiția este un mijloc de cunoaștere absolută și are ca obiect esențele, eidos-urile, fără ca Husserl să restrângă aceste esențialități la un anumit domeniu de existență.

După toți acești gânditori însă, operația cunoașterii intuitive nu este câtuși de puțin « un fel de divinație facilă, ușoară, promptă, scutită de efort și ferită de eroare, ca prin virtutea unei inspirații magice și gratuite ». Nu, ci după toți acești gânditori intuirea este o operație anevoioasă, dificilă, care necesită o îndelungă pregătire, o strânsă « camaraderie » cu faptele și științele, eforturi dintre cele mai intense și adesea penibile, muncă serioasă și grea.

Conformându-ne obiceiului nostru de a încheia orice expunere cu considerații critice, să vedem sumar, dacă și întru cât intuiționismul este îndreptățit, ce obiecții i s'au adus, care-i sunt părțile slabe și ce este durabil sau permanent într'însul. Să examinăm critic teoriile în ordinea expunerii lor, și prin urmare să începem cu teoria lui Dilthey.

Dilthey caută să dovedească, după cum am văzut, că mintea noastră se comportă cu totul altfel atunci când are a face cu fapte de vieață, cu manifestări spirituale, decât atunci când se ocupă cu fenomene fizice. Pe cele dintâi le trăim, le înțelegem și le retrăim, iar pe cele din urmă le putem explica numai. A înțelege și a cunoaște sau a explica, sunt după el două lucruri esențial deosebite [1]). Înțelegerea se caracterizează anume prin aceea că în ea este activă și afectivitatea și că tot ceea ce omul are omenesc în el participă efectiv la actul înțelegerii. Se pune însă întrebarea, dacă tot ceea ce este non-intelect în actul înțelegerii joacă un rol așa de mare în funcționarea ei, încât înțelegerea să pătrundă datorită lor până în interiorul obiectului și să-l seziseze așa cum este el. O întrebare la care am mai avut prilejul să răspundem. De sigur, altfel se comportă mintea noastră în fața obiectelor spirituale decât în fața celor fizice. Și trebue să recunoaștem că simțirea joacă un rol de care se cuvine să ținem seama. Dar de aici urmează cumva că efectele ei sunt în stare să facă funcția de cunoaștere mai perspicace, mai temeinică, mai comprehensivă? Iată o întrebare la care nu se poate răspunde din capul locului afirmativ și categoric. E un lucru de observație curentă, că afectele stânjenesc cunoașterea obiectivă, că o fac să vadă ceea ce nu este sau să nu vadă ceea ce este. Și e deajuns ca numai în câteva cazuri importante să se constate acest lucru, pentru a face problematic pretinsul lor aport cognitiv și a ne sili să răspundem negativ la întrebarea: se lasă transformat intelectul nostru așa de radical de afecte, încât să-l facă apt să prindă ceva care ar rămâne nezesizat, fără intervenția lor? Factorii afectivi pot însoți și ca atare pot susține acte de intelecție, dar ei niciodată nu trebue să aibă rol hotărîtor și călăuzitor în cunoaștere, căci

[1]) A se vedea acest lucru mai pe larg expus în lucrarea noastră: *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, p. 5 și urm.

altfel o impedecă şi o deturnează dela scopurile ei strict cognitive.

Dilthey vrea să statornicească o deosebire principială între «înțelegere» și «explicare», cea dintâi fiind un mijloc de cunoaștere propriu și adecvat »spiritului», cea din urmă un mijloc de cunoaștere propriu și adecvat fenomenelor reale. Este însă foarte problematic dacă această deosebire se poate menţine. Nu se poate pricepe de ce înțelegerea adică n'ar putea fi explicativă, de ce în domeniul spiritului fenomenele n'ar putea fi explicate. Că acest lucru nu este numai posibil, dar chiar necesar, o dovedește un om de știință care a fost în acelaşi timp şi un gânditor de marcă, Max Weber, care vorbeşte de o înțelegere explicatoare și de o explicare înțelegătoare, căutând să dovedească acest lucru pentru domeniul sociologiei [1]). Noțiunea de înțelegere trebue sa sufere deci corectura adusă de Max Weber.

Dilthey își însușește opoziția radicală, stabilită cu mult înaintea lui, dintre domeniile realității, pentru a-și întemeia concepția lui epistemologică despre cunoașterea noologică, pe care el o numește înțelegere. El însă nu merge cu cercetarea până la capăt în această direcție, socotind că este suficient să vorbească de vieață, de suflet, de obiectivare a vieții și expresie a ei. Este drept că el se ridică până la determinarea spiritului obiectiv, dar nici aici, după credința noastră, nu vede ceea ce-i esenţial. Noi trăim anumite stări ale noastre, noi înțelegem şi retrăim anumite manifestări ale vieții, dar retrăirea stărilor proprii, înțelegerea și retrăirea obiectivărilor vieții sunt posibile prin aceea că stările noastre proprii nu sunt numai stări pur sufletești, că obiectivările vieții nu sunt obiectivări strict biologice ale vieții. Noi trăim, înțelegem și retrăim toate aceste lucruri, tocmai fiindcă ele sunt mai mult decât simple fenomene reale, că au anumite semnificații, că se raportă la anumite valori. De aceea o teorie a înțelegerii nu poate fi completă, dacă ea nu este întregită cu o teorie a valorilor. Un lucru pe care elevul lui Dilthey, Spranger, l-a putut vedea, fără ca totuși și el să meargă până la capăt. Căci Spranger re-

[1]) Max Weber, *Gessammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen. 1922, cap.: «Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie», pag.403—450.

cunoaşte că la trăire şi înţelegere avem a face cu ceva *ideal*, că deci obiectul acestor acte de cunoaştere nu e constituit din simple realităţi, ci mai e ceva pe lângă ele şi de altă natură decât ele. Rickert este acela care, după credinţa noastră, duce în această privinţă firul gândirii lui Dilthey mai departe, temeinic şi justificat. El caută să demonstreze cum înţelegerea nu poate fi înţeleasă dacă nu se recunoaşte că adevăratul ei obiect îl constitue valorile. Când Dilthey spune: «Noi numim procesul (den Vorgang), în care din semne date din afară sensibil cunoaştem ceva intern, *înţelegere*», ne explicăm întrebarea lui Rickert: «Ce este ceva «intern»? De aceasta depinde doar totul». Noţiunea de intern nu spune nimic, căci continuă Rickert, «mit dem Inneren als dem *Psychischen* reicht man beim Problem des Verstehens nicht aus. Die Zeichen, die «von aussen» gegeben sind, müssen gerade mehr als ein reales «Inneres» erkennen lassen. Sonst bleiben sie unverständlich»[1]). De aceea Rickert cere o separare strictă a noţiunilor de real şi ideal, de existent sensibil şi valabil ireal, ca să putem înţelege natura şi funcţiunea înţelegerii. «Jedenfalls, spune Rickert în aceeaşi lucrare cu o pagină mai înainte: das Problem des *historischen* Verstehens ist nicht psychologisch, d. h. nicht durch Erforschung des realen Seelenlebens allein zu lösen. Uebersieht man das Irreale, das verstanden wird, so muss das entweder zu «psychologischen» Behauptungen führen, die versteckte Wert- und Sinndeutungen enthalten, oder, wo man dieser Gefahr aus dem Wege geht, wie z. B. bei Troeltsch, zu der Neigung, die Frage metaphysisch zu behandeln».

Rickert are de asemeni dreptate când susţine că deosebirea dintre înţelegere şi «explicare» trebue să rămână indiferentă faţă de deosebirea dintre existenţa sufletească şi cea corporală. Intâi, fiindcă există vieaţă sufletească care nu implică valori şi sensuri şi care prin urmare poate foarte bine să fie numai «explicată», nu şi înţeleasă; şi, apoi, fiindcă există corpuri care cuprind valori sau semnificări, cum sunt operele de artă şi care, ca atare, pot fi înţelese. Avem doar o psihologie

---

[1]) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissnschaftlichen Begriffsbildung* 3. u. 4. Aufl. Tübingen 1921, p. 425.

« explicativă », a cărei îndreptățire nici Dilthey n'o tăgăduește, o psihologie care tratează fenomenele sufletești ca fapte reale, făcând abstracție de eventualele semnificări cu care ele ar fi asociate sau pe care le-ar cuprinde. E psihologia pozitivă, așa cum în genere se face astăzi, care se folosește de experiment și de procedee generalizatoare, care caută să descrie, să clasifice și să explice fenomenele sufletești. Nu este prin urmare suficient să spunem: iată aici am vieață sufletească și înțelegerea trebue să intervină pentru a și-o apropria cognitiv. Ci, cum spune cu foarte multă dreptate Rickert, trebue să vedem mai întâi ce fel de vieață sufletească este: e vieață numai sufletească sau e *vieață mai mult* decât sufletească. Dacă avem cazul dintâi, atunci intervenția înțelegerii n'are niciun sens. Dacă avem cazul de al doilea, atunci psihologia pozitivă nu are nicio rațiune să intervină, căci îndreptățită și eficace nu poate fi decât numai o psihologie « înțelegătoare ». Chiar când am avea a face cu vieață sufletească ce cuprinde sensuri și exprimă valori, nu trebue să uităm că și scopurile cercetării sunt hotărîtoare: că dacă vreau adică să « explic » anumite categorii de fapte sufletești, pline de semnificații, voiu face abstracție de semnificările lor ireale, pentru a nu le privi decât ca fenomene reale. Să ne referim în acest sens și la alt caz; să zicem că e de cercetat un tablou a lui Leonardo da Vinci. Tabloul poate fi cercetat sau din punct de vedere estetic, sau din punct de vedere exact științific, adică sau poate fi înțeles sau poate fi explicat. Considerat estetic, se va ținea seama la el de frumosul pe care-l reprezintă, de esteticul dintr'însul, de ceea ce este în el ireal, de ceea ce este valoare în el. Acest lucru se va face, firește, cu ajutorul înțelegerii. Dar același lucru poate fi considerat și din alt punct de vedere; vrem să știm, să zicem, din ce elemente este constituită pânza lui, cu ce fel de colori și de ce natură, a fost pictat el; chestiuni asupra cărora înțelegerea nu ne va putea fi de niciun folos, ci numai cunoștința explicativă ne poate ajuta. Scopul pe care-l urmărim în cercetare joacă prin urmare un rol de seamă. Sau cum spune și Rickert: «Das Reale wird dann verstanden, insofern und insoweit es « Träger » eines irrealen Sinnes ist. Das gibt einen guten Sinn, und das meint man wohl auch meist, wo

man vom Verstehen eines realen psychischen Seins spricht, ebenso wie man ein Kunstwerk nicht insofern versteht, als es einen bloss realen Komplex von Leinwand und Farbe bildet, sondern insofern und insoweit es sich als Träger eines irrealen künstlerischen Sinnes darstellt »[1]).

S'ar putea apoi merge cu determinarea înţelegerii mai departe, distingându-se, cum face Rickert, o înţelegere individualizatoare şi o înţelegere generalizatoare. Căci dacă este exact că « spiritul » nu poate fi decât înţeles, şi dacă este deasemeni exact că avem două grupe de ştiinţe spirituale, cu tendinţe divergente, unele individualizatoare cum este istoria, altele generalizatoare cum este de pildă sociologia, atunci deosebirea unei înţelegeri individualizatoare de una generalizatoare, se impune fără doar şi poate.

Când este însă vorba de valoarea epistemologică a intuiţiei şi de legitimitatea unei teorii a intuiţiei, gânditorul care trebue să ne reţină mai mult este fără îndoială Bergson. Căci spre deosebire de Dilthey, care nu este un gânditor suficient de sistematic, Bergson are un sistem rotund şi bine articulat, în legătură cu care, tocmai din această cauză, discuţia poate fi mai amplă şi mai fructuoasă. Să procedăm şi noi sistematic la aprecierea critică a ideilor şi a teoriei lui epistemologice.

Dar mai întâi să lămurim o chestiune, pentru a risipi din capul locului eventuale confuzii sau neînţelegeri. Este vorba anume de aşa zisul anti-intelectualism bergsonian. Este Bergson în adevăr un anti-intelectualist? Lucrurile nu sunt chiar aşa de simple cum par la prima vedere. Bergson nu este anti-intelectualist în sensul că tăgădueşte orice îndreptăţire intelectului. Am văzut că el recunoaşte intelectului o funcţiune dintre cele mai importante, o funcţie practică indispensabilă, fiind în această privinţă de prefect acord atât cu pozitiviştii cât şi cu pragmatiştii. Dacă poate fi numit anti-intelectualist, el poate fi numit numai într'un singur sens, anume în sensul că mijlocul cel mai bun şi mai eficace de cunoaştere, de cunoaştere a ceea ce realitatea este în ea însăşi, e intuiţia, nu intelectul. Dar şi în acest sens nu mai poate fi vorba la el de un anti-

[1]) H. Rickert, *op. cit.*, pag. 428.

intelectualism în adevăratul sens al cuvântului, ci atitudinea lui ar putea fi mai bine caracterizată cu termenul de *trans-intelectualistă*. Iar dacă ținem seama de faptul că în ultima fază a evoluției gândirii sale Bergson și-a schimbat concepția despre inteligență, termenul de anti-intelectualist adresat lui Bergson este cu totul neîntemeiat. — De asemeni din faptul că B e r g s o n face apropierile cunoscute între instinct și inteligență, nu trebue să cădem în greșeala, pe care au și făcut-o unii, de a crede că el este un apologist al intinctelor vulgare, al vieții guvernate de tendințe oarbe. E o concluzie aceasta, care nu-și are premisele în opera lui B e r g s o n și o învinuire ce i s'a adus, dar care este cu totul nejustificată.

Inainte însă de a trece la examinarea critică a intuiționismului bergsonian, o constatare: a critica acest intuiționsim, nu e deloc un lucru ușor. Aceasta din mai multe cauze. Mai întâi, fiindcă B e r g s o n întrebuințează foarte multe imagini care mai mult sugerează ideile pe care le cuprinde teoria lui. Apoi, fiindcă teoria lui nu este suficient de unitară, respingând într'o parte ceea ce concede în altă parte sau viceversa. In sfârșit, el însuși a evoluat, aducând modificări, uneori de mare importanță, teoriei lui despre cunoaștere; astfel, față de ceea ce susținea la început despre inteligență, el are, după ultima lui lucrare, o atitudine radical schimbată. Critica trebue deci să țină seama de toate aceste lucruri și să fie extrem de circumspectă. Altfel riscă, deși bazată pe citate, să fie desavuată cu ajutorul altor citate. Cu această prudență, pe care o impun textele bergsoniene, să trecem la examinarea critică a teoriei bergsoniene despre cunoaștere. Să începem, cum e și firesc, cu axa teoriei lui epistemologice, cu intuiția.

Filosofia intuitivă, care vrea să salveze cunoștința pură și absolută, se ridică împotriva conceptelor pe motiv că acestea sunt mijloace ale acțiunii noastre asupra lucrurilor, recte asupra *materiei*, că ele îndeplinesc niște simple funcții biologice, că satisfac doar nevoile vieții. Dacă noțiunile sau conceptele au numai această menire, au cumva sentimentele imediate și emoțiile afective puterea să îndeplinească ele ceea ce nu sunt în stare să efectueze conceptele, adică au aceste stări capacitatea, cum susține intuiționismul, de a exercita un rol cognitiv

cu totul desinteresat? Iată ceea ce este extrem de problematic şi ceea ce mai întâi trebueşte dovedit, iar nu acceptat din capul locului fără discuţie. Dacă în adevăr conceptele sunt puse în serviciile vieţii, cu atât mai mult sunt puse în serviciile vieţii sentimentele imediate şi emoţiile afective. Sentimentele imediate, spune cu drept cuvânt A. Fouillée, « au fost triate dintr'o multitudine de stări de conştiinţă posibile, pentru nevoile vieţii. Sensaţiile noastre... sunt rezultatul acestei selecţii vitale. La fel stau lucrurile cu emoţiile noastre afective: dacă simţim plăcere şi durere, este pentru a ne incita să reacţionăm. Cum vor avea deci stările imediate de conştiinţă mai multă valoare *obiectivă* decât restul? Ele au o existenţă anumită pentru subiectul simţitor şi în limitele subiectului simţitor, a cărui stare interioară ele o traduc, aceasta da; dar, încă odată, pentru ce ar atinge ele mai bine adevărul obiectiv »? [1]).

Se mai poate pune pe urmă altă întrebare, la fel de legitimă: avem noi nevoie, din punctul de vedere al vieţii trăite, să cunoaştem « esenţa materiei » sau « esenţa vieţii? ». Intrebare la care tot F o u i l l é e răspunde foarte just: « Din punctul de vedere al vieţii trăite, noi n'avem nicio nevoie de a cunoaşte esenţa vieţii şi, de fapt, noi nu o cunoaştem; avem nevoie numai de a acţiona şi a trăi conform *legilor* vieţii; avem nevoie deasemeni când gândim, de a nu gândi legile vieţii pe dos de ceea ce sunt ele, de a crede că noi vom trăi, înghiţind otrăvuri care omoară. Tot ceea ce s'a înălţat contra gândirii şi a inteligenţei recade mai greu, ca o stâncă a lui S i s i f, asupra intuiţiei » [2]).

Când B e r g s o n spune că percepţiile şi conceptele noastre « ne dau planul acţiunii noastre posibile asupra lucrurilor mai mult decât pe acela al lucrurilor însele », e firesc să i se răspundă « că planul acţiunii noastre posibile depinde de planul însuşi a lucrurilor: dacă mica bilă pe care o percep n'ar fi rotundă, mâna mea n'ar putea s'o cuprindă, ci eu o cuprind pentrucă ea este rotundă. Percepţia mea despre soare nu desenează acţiunea mea posibilă; ea desenează contururile mănunchiului luminos ajuns în mod real la ochiul meu ».

---

[1]) A. F o u i l l é e, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, IV-ème éd., F. Alcan 1919, p. 390.
[2]) *Ibid.*, pp. 391—392.

Modul cum Bergson determină inteligența, nu corespunde însușirilor reale pe care le prezintă aceasta: inteligența este sărăcită și am putea chiar spune mutilată de pe urma determinării bergsoniene. Căci Bergson îi răpește inteligenței tocmai ceea ce ea are propriu, adică pătrunderea, mobilitatea, puterea inventivă, caracterul progresiv și sintetic, adică ceea ce este inteligent în inteligență. Exprimând rezervele cuvenite, față de tonul pamfletar care nu-și are locul într'o discuție științifică, trebue să recunoaștem că J. Benda are dreptate să se întrebe că «dacă ceea ce Bergson numește intuiție, nu este pur și simplu inteligență, întrucât ea este pătrundere, invenție, creație, personalitate, — Inteligența în sfârșit — în opoziție cu o specie de funcționare biurocratică a spiritului — clasare de fapte, dresaj de fișe, aplicări de reguli — sau chiar cu o specie de receptivitate școlară sau de puerilă constructivitate, sau alte lucruri inferioare, pe care bergsonienilor le place să le numească Inteligență pentru nevoile tezei lor, dar pe care nicio persoană autorizată nu le-a numit vreodată cu acest nume? E clar că dacă se numește Intuiție, ceea ce noi numim Inteligență și inteligență ceea ce noi numim prostie, cazul inteligenței stă prost... Ni se spune că sociologii numesc inteligență această funcționare birocratică a spiritului. Dar atunci să se spună: Bergson a ruinat ceea ce sociologii numesc Inteligență. Să nu se spună: el a ruinat Inteligența. In acest caz se va conveni că e mai puțin grav» [1]).

Să fie intuiția și inteligența atât de profund deosebite, încât să se opună ireconciliabil una alteia sau una și alta nu sunt decât două aspecte ale aceleiași funcțiuni? Credem că în această privință L. Brunschvicg are dreptate, când spune: «Oricât ar putea să-i coste pe amatorii de controverse metafizice și sterile, noi n'avem în inteligență și intuiție a face cu două facultăți separate și dușmane, ci mai curând cu două aspecte ale aceleiași funcțiuni, pe care trebue s'o menținem înainte de toate în stare de vigilență permanentă, de mobilitate și disponibilitate perpetui. Intuiția va împiedeca inteligența

[1]) Julien Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Huitième Edition, Mercure de France, pp. 62—63.

să cedeze unei satisfacţii care i-ar sparge elanul progresului ei, să-şi cristalizeze rezultatele descoperirilor ei în formule somnolente care ar face-o să-i scape nouăle probleme ieşite din soluţiile dobândite, şi reclamă procedee inedite de rezolvare. Iar inteligenţa din partea ei, va denunţa refuzul de analiză şi de control pe care intuiţia l-ar revendica drept un privilegiu al ei şi care ar disimula, sub o mască de aroganţă şi de dispreţ, o mărturisire de nelinişte şi timiditate. Altfel spus, inteligenţa şi intuiţia colaborează pentru ca vieaţa spiritului să fie prezervată de două păcate la fel de mortale: de *trândăvie* şi *orgoliu* »[1]).

Intuiţionismul bergsonian duce o luptă pe vieaţă şi pe moarte împotriva conceptelor, împotriva formelor raţionale, împotriva categoriilor, care sunt învinuite că stabilizează, că mortifică, că inertizează fluentul, mobilul, durata. El însuşi însă nu se poate dispensa de concepte, ci trebue să le întrebuinţeze, fiindcă alminteri n'ar mai fi ceea ce vrea cu tot dinadinsul să fie: *o teorie*. Astfel el ne vorbeşte de mobilitate, de durată, de realitate, de evoluţie, de creaţie, etc., concepte în toată puterea cuvântului, care presupun categoriile: el nu se poate dispensa nici de abstractizări şi abstracţii, ci uzează de ele din plin. Astfel termenii de « intuiţie pură », « suvenire pură », « durată pură », « heterogeneitate pură », « libertate pură », nu sunt date imediate ale conştiinţei, ci sunt elaborate intelectuale. Ele n'ar fi putut fi dobândite fără ajutorul intelectului. « Acest *pur*, care implică o substragere a întregii multiplicităţi, a întregului timp obişnuit, al întregii relaţii cu timpul, ne conduce la ceva care, supozându-i-se existenţa, este tocmai insezisabil intuiţiei şi zace în cele mai obscure adâncimi ale subconştientului. De altfel conştiinţa, ne spune însuşi B e r g s o n, se naşte din *acţiunea* care se inserează în lumea materială. Ce va rămânea deci, dacă suprimăm această acţiune ? Vieaţa ? Dar vieaţa nu se sezisează în stare *pură* ; ea se sezisează în raport cu o lume externă, fără care ea nu se mai concepe şi nu mai merită numele de vieaţă.... Existenţa însăşi nu se sezisează *pură* ; *sum* este în mod necesar un *cogito*, un *sentio*, un *volo*. Datele zise intuitive sunt, în ochii noştri,

---

[1]) L. B r u n s c h v i c g, *Intelligence et intuition*, « Revista de filosofie », 1938, pag. 327—8.

numai *limite ideale*, către care tind percepțiile reale, suvenirurile reale, durata reală, activitatea reală, voința inteligentă. Nu numai că ele nu sunt adevărate intuiții, dar ele sunt concepte; așa încât filosofia intuiționistă ne pare cu totul conceptuală; ea se mișcă pe «*creații abstracte*» ale gândirii, care ne reamintesc lucrurile *pure* ale lui Platon, unitatea pură, multiplicitatea pură, dualitatea în sine, timpul pur, devenirea pură, etc. Ceea ce părea la început vocea lui Heraclit, redevine acum marea voce a lui Platon sau Plotin»[1]).

Dar faptul că intuiționismul însuși nu poate evita formele conceptuale, care sunt produse intelectuale, dovedește până la evidență că fără atare forme nu se poate filosofa și prin urmare nu poate ființă filosofia. Poate că numai într'un singur caz s'ar putea evita formele categoriale, anume în cazul când filosoful respectiv s'ar mărgini să sezisezе datul cu pretinsa lui intuiție, s'ar mărgini numai să trăiască atât datul cât și intuiția. In acest caz însă el n'ar mai fi filosof. Căci filosof el devine din momentul în care începe să reflecteze asupra datului, să facă asertiuni asupra lui, să fixeze în forme durabilă ceea ce a prins din acest dat cu mijloacele lui intuitive. Să admitem că prin intuiție ajungem să aflăm că realitatea ultimă este elan vital, durată pură, noi nu vom avea totuși o filosofie decât când vom expune cele intuite în forme transmisibile, comunicabile, teoretic diferente, adică susceptibile de a fi adevărate sau false. In filosofie, ca să întrebuințăm o frază a lui Rickert, cu o mică modificare, nu elanul vital, sau oricum i-am spune obiectului cunoașterii, este hotărîtor, ci *gândirea* asupra acestui elan vital. Căci filosofia ia naștere datorită gândirii. A trăi obiectul de cunoscut sau a-l intui, este firește un lucru important, dar nu suficient. A ne mulțumi numai cu a-l trăi și a-l intui, înseamnă a renunța de bună voie de a mai filosofa. A ne mulțumi cu a-l trăi și a-l intui și a ne comporta practic în consecință, înseamnă a ne mulțumi numai cu *înțelepciunea* asupra lumii și a vieții și a renunța la *filosofie*. Ceea ce, trebue să recunoaștem, Bergson nu face. In schimb, Bergson face altceva: el transpune în forme

[1]) A. Fouillée, *ibid.*, pp. 382—383.

intelectuale, ceea ce pretinde că a reuşit să afle cu ajutorul intuiţiei, aşa cum o determină el, şi tocmai fiindcă a făcut acest lucru, Bergson nu este numai înţelept, ci este şi filosof. Căci filosofia are nevoie de forme categoriale, are nevoie de noţiuni; mai mult: ea nu se poate dispensa de ele: ea există sau cade cu aceste forme. A renunţa la intelect şi la oficiile lui, înseamnă a-ţi închide drumul spre teorie, spre sistem, spre filosofie.

Cunoştinţa intelectuală sezisează, spune Bergson, doar crusta obiectului, ea se învârte în jurul lui, fără a fi în stare să pătrundă în el; cunoştinţa intuitivă din contră, ne transportă printr'un fel de simpatie în interiorul însuşi al obiectului, pentru a ne face să coincidem cu ceea ce el are unic şi inexprimabil. Lucruri admirabil spuse, care ne dau fiori estetici. După ce imaginea ne-a delectat, putem privi obiectiv lucrurile, ca să vedem ce este exact din toate acestea. In urma acestei priviri obiective, o serie de nedumeriri îşi fac drum. Prima: n'ar fi fost nevoie să ni se demonstreze mai întâi că idealul cunoştinţei absolute este coinciderea fară rest, identificarea totală a subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut? A doua: nu ar fi trebuit să ni se arate în ce mod, cum anume are loc acest transport simpatetic al subiectului cunoscător în interiorul însuşi al obiectului de cunoscut? A treia: să presupunem că transportul acesta a fost posibil şi că ştim şi modul cum se face, coinciderea subiectului cu obiectul nu alterează natura intimă a obiectului? A patra: dacă ne identificăm cu ceea ce obiectul are *unic* şi *inexprimabil*, ce rost mai are, nu pentru noi ca *oameni*, ci pentru noi ca *filosofi*, această identificare? Cu ce se alege filosofia de pe urma acestei coincideri, dacă tocmai ceea ce obiectul are unic, original, intim, este inexprimabil? Filosofia este filosofie în măsura în care lucrează cu exprimabil şi predicabil, şi anume cu exprimabil şi predicabil care au măcar *pretenţia* la veracitate. In simpla şi pura identificare nu avem încă filosofie, ci doar un punct de plecare pentru filosofie.

Bergson este adversarul conceptelor, fiindcă după el conceptele sunt rigide, fixe, imobile, solide şi de aceea cu ele nu putem prinde realitatea care este mobilă, fluidă, în perma-

nentă evoluție. Căci Bergson este convins că o cunoaștere adecvată nu este posibilă decât atunci când este « comensurabilitate » între mijloacele de cunoaștere și obiectul de cunoscut. Din această cauză el susține drepturile intuiției, care se « mulează » după obiecte, care caută să coincidă cu mișcarea și cu durata, care operează cu concepte fluide. In fața unor atari aserțiuni se pune în mod firesc întrebarea: putem admite fără pic de dovadă necesitatea unei atari comensurabilități între mijloacele de cunoaștere și obiectul cognoscibil? Trebue ca noțiunea să semene neapărat cu obiectul, pentru ca să-l poată exprima și anume să-l poată exprima adecvat? Fiindcă realitatea este fluidă, trebue ca și conceptul să fie fluid? Dacă masa la care scriu este solidă, dreptunghiulară, neagră, etc., trebue ca și conceptul de masă să fie solid, dreptunghiular, negru, etc.? Iată chestiuni care păreau de mult rezolvite și pe care Bergson le pune din nou în discuție. Conceptele nu sunt comensurabile obiectelor și cu toate acestea ele exprimă obiectele. Să stăm nițel și să ne gândim: Conceptul de durată pură a lui Bergson este el însuși durabil, acela de evoluție creatoare este creator, acela de spirit este spiritual? Sunt aceste concepte cu care lucrează intuiționismul mai fluide decât celelalte, se mulează mai mult după obiecte decât pretinsele concepte rigide intelectuale? Conceptele cu care operează Bergson nu sunt în ele însele mai fluide și mai plastice decât sunt conceptele pe care el le combate cu atâta energie. Conceptele pot exprima ceva concret, viu, mobil, nu fiindcă în ele însele ar fi concrete, vii, mobile, ci fiindcă gânditorul care le mânuește știe să le aranjeze în așa fel, încât ele să exprime ceea ce vrea gânditorul, adică mobilul, viul, concretul. Bergson n'a creat concepte nouă, ci a articulat și a sintetizat concepte vechi într'un mod nou, ca să exprime lucrurile nouă pe care le-a văzut el. Nu este prin urmare meritul conceptelor cu care lucrează Bergson, că noi aflăm prin ele lucruri nouă, ci este meritul lui Bergson: el este acela care a știut să le facă să exprime ceea ce a văzut el. In acest caz nu este meritul conceptelor, nici în cazul opus nu este vina lor, ci este vina gânditorilor care operează cu ele. Se trece, credem, ușor în această împrejurare, peste faptul ce nu trebue să fie de loc ignorat, că adevărata

semnificare a conceptului rezultă din actul predicaţiei, că noi nu putem cunoaşte nici sfera, nici conţinutul conceptului, decât cu ajutorul judecăţii. Cum spune şi Kant şi cum susţin după el atâţia alţi gânditori, conceptele nu sunt altceva decât virtualităţi, posibilităţi indefinite de judecăţi. Dacă privim deci noţiunile, independent de actul judecăţii, vom căpăta o icoană greşită despre ele. Numai înţelegându-le ca factori ai judecăţii, putem să ne dăm seama ce sunt în stare să efectueze noţiunile. Ni se pare că atunci când Bergson vorbeşte de imobilitatea, de rigiditatea, de soliditatea conceptelor, învinuind din pricina aceasta intelectul, el are în vedere conceptele detaşate de actul judecăţii, desprinse de dinamica gândirii. Şi din contra, că atunci când vorbeşte de fluiditatea şi plasticitatea lor, pentru a scoate în relief însuşirile intuiţiei, el se gândeşte la noţiunile integrate în actul judecăţii, adică în rolul lor firesc şi normal.

Mai este însă încă o problemă ce se ridică: Bergson învinuieşte inteligenţa că, cu mijloacele ei conceptuale, deformează realitatea, care este mobilă, fluidă, dinamică, transformând-o în ceva solid, material, static, inert, mort. Bergson presupune mobilitatea şi durata realului ca ceva mai presus de orice îndoială, ca ceva evident prin sine însuşi, ca ceva care nu mai merită nicio discuţie. Sunt însă lucrurile aşa de elementare şi de simple? De unde şi cum ştim noi că realul este mobil, că este fluid, că este durată? N'ar fi trebuit să ni se demonstreze că în adevăr aşa stau lucrurile? Deşi aceasta este o chestiune fundamentală în concepţia lui Bergson, totuşi el n'o examinează: el presupune durata realului, fără să ne arate din ce motive şi pe ce bază o presupune. Bergson nu distinge suficient între metafizică şi epistemologie, el supozează, fără un examen critic, idei ontologice, ca vieaţă, mobilitate, durată.

Era apoi în concepţia mai veche a lui Bergson şi o altă insuficienţă, pe care însă, în ultima lui lucrare, a căutat s'o înlăture el însuşi, insuficienţă pe care nu este de prisos s'o cunoaştem dimpreună cu corectarea recentă a marelui gânditor. Bergson supoza anume că realul este alcătuit din două domenii, vieaţă, schimbare pură, durată pe de o parte, materie pe de altă parte. El recunoştea intuiţiei puterea de a-şi sezisa

obiectul, adică durata pură, în absoluitatea lui, dar recunoştea inteligenţei numai valoarea unei cunoaşteri relative, biologice, practice. Dar, dacă materia era şi ea reală, tot atât de reală ca şi schimbarea, şi dacă inteligenţa era considerată ca mijloc adecvat de cunoaştere a ei, nu se putea înţelege de ce inteligenţa n'ar fi putut să-şi seziseze obiectul în aceeaşi măsură în care intuiţia îşi sezisa obiectul ei: adică în mod absolut. Bergson revizueşte acum lucrurile: el lasă metafizicei spiritul, iar ştiinţei materia, fiecare din ele cu metoda ei proprie, cea dintâi cu intuiţia, cea de a doua cu inteligenţa, amândouă însă socotite capabile de cunoaşterea absolută a obiectului lor respectiv. « Noi asignăm deci metafizicei, spune Bergson, un obiect limitat, în special spiritul şi o metodă specială, înainte de toate intuiţia. Prin aceasta, distingem desluşit metafizica de ştiinţă. Dar prin aceasta de asemeni noi le atribuim o valoare egală. Noi credem că ele pot, şi una şi cealaltă, să atingă fondul realităţii. Noi respingem tezele susţinute de filosofi, acceptate de savanţi, asupra relativităţii cunoştinţei şi a imposibilităţii de a atinge obiectul ». Metafizica şi ştiinţa se pot ajuta reciproc, spre folosul teoretic al cunoştinţei înseşi. Incă un citat nu strică în această ordine de idei: « Pentru a rezuma, noi vrem o diferenţă de metodă, noi nu admitem o diferenţă de valoare între metafizică şi ştiinţă. Mai puţin modest pentru ştiinţă decât au fost cei mai mulţi savanţi, noi socotim că ştiinţa fundată pe experienţă, aşa cum înţeleg modernii, poate să atingă esenţa realului. Fără îndoială, ea nu îmbrăţişează decât o parte a realităţii; dar într'o bună zi ea va putea atinge fondul acestei părţi; în tot cazul se va apropia de ea indefinit. Ea şi umple deci o jumătate din programul vechii metafizice: ea s'ar putea numi metafizică, dacă n'ar prefera să păstreze numele de ştiinţă. Rămâne cealaltă jumătate. Aceasta ni se pare să revină de drept unei metafizice care porneşte la fel dela experienţă şi care este în stare, şi ea, să atingă absolutul: noi am numi-o ştiinţă, dacă ştiinţa n'ar prefera să se restrângă la restul realităţii. Metafizica nu este dar superioară ştiinţei pozitive; ea nu vine, după ştiinţă, să considere acelaşi obiect, pentru a obţine dela el o cunoştinţă mai înaltă. A presupune între ele acest raport după obiceiul aproape constant al filosofilor,

înseamnă a face nedreptate și uneia și alteia: științei ce se condamnă la relativitate; metafizicei, care nu va fi decât o cunoaștere ipotetică și vagă, pentrucă știința va fi luat în mod necesar pentru ea, mai dinainte, tot ceea ce se poate ști asupra obiectului precis și sigur. Cu totul diferită este relația pe care noi o stabilim între metafizică și știință. Noi credem că ele sunt, sau că pot deveni, la fel de precise și de certe. Și una și alta poartă asupra realității însăși. Dar fiecare nu reține din realitate decât jumătate, în așa fel că s'ar putea vedea în ele, după voie, două subdiviziuni ale științei sau două departamente ale metafizicei, dacă ele nu ar marca direcții divergente ale activității gândirii. Tocmai fiindcă ele sunt la același nivel, ele au puncte comune și pot, asupra acestor puncte, să se verifice una pe alta. A stabili între metafizică și știință o diferență de dignitate, a le asigura același obiect, adică ansamblul lucrurilor, stipulând că una îl va privi de jos și alta de sus, înseamnă a exclude ajutorul mutual și controlul reciproc: metafizica este în mod necesar atunci — dacă nu se pierde orice contact cu realul — un extras condensat sau o extensiune ipotetică a științei. Lăsați-le obiecte diferite, științei materia și metafizicei spiritul: cum spiritul și materia se ating, metafizica și știința vor putea de-a-lungul suprafeței lor comune, să se aprobe una pe alta, așteptând ca contactul să devină fecundație. Rezultatele obținute de ambele părți vor trebui să se împreune, pentrucă materia se împreună cu spiritul. Dacă inserțiunea nu este perfectă, aceasta din pricină că este ceva de rectificat în știința noastră sau în metafizica noastră sau în amândouă. Metafizica va exercita astfel, prin partea ei periferică, o influență salutară asupra științei. Invers, știința va comunica metafizicei habitudini de precizie care se vor propaga, la aceasta, dela periferie la centru... Inseamnă a spune că știința și metafizica vor diferi ca obiect și ca metodă, dar că ele vor comunica în experiență. Și una și cealaltă vor fi înlăturat cunoștința vagă, care este înmagazinată în conceptele uzuale și transmise prin cuvinte ». « Științei ca și metafizicei, noi i-am atribuit puterea de a atinge absolutul » spune iarăși Bergson în altă parte. Prin urmare inteligența este și ea un mijloc de cunoaștere absolută ca și intuiția; între ele nu există deosebire, nici de

dignitate, nici de valoare. Dar recunoscându-i inteligenței asemenea putere, Bergson dovedește că și-a schimbat teoria asupra inteligenței; dacă nu asupra structurii ei, în orice caz asupra eficienței ei: inteligența e aptă să atingă și ea inima absolutului, — a absolutului material. Avem deci a face în această privință la Bergson cu o schimbare de atitudine, și anume cu o schimbare ce era necesară, deși ea nu se acordă cu cele ce susținuse el mai înainte despre inteligență.

In sistemul său filosofic noțiunile de schimbare pură, de durată, de spirit, joacă un rol fundamental. Dar Bergson nu insistă suficient asupra lor, nu insistă nici pe departe în măsura rolului pe care aceste noțiuni îl joacă în concepția lui. El precizează și determină că obiectul intuiției este spiritul. Dar ce este spiritul? Ce trebue să înțelegem prin spirit? Această noțiune are nevoie neapărat de ample desvoltări, când i se acordă o importanță atât de mare.

Când Bergson apoi determină intuiția, susținând că ea este cunoașterea spiritului de către spirit, cunoaștere a vieții, el trece dela noțiunea de spirit la cea de vieață, lăsând să se înțeleagă că aceste două noțiuni se pot înlocui reciproc, că ele sunt identice. O chestiune care nu este evidentă prin ea însăși și care prin urmare avea nevoie de demonstrații și justificări. Lucruri pe care Bergson de asemeni nu le face [1]).

Rămâne acum să spunem câteva cuvinte critice și despre intuiționismul lui Husserl. Descoperitor al unei nouă metode filosofice, al metodei fenomenologice, care s'a dovedit a fi extrem de fructuoasă, ducând la regiuni de « fenomene » cu totul nouă, Husserl a exercitat influențe enorme în filosofia contemporană germană. S'ar putea aproape susține că filosofia contemporană germană stă sub semnul filosofiei fenomenologice. Intâlnind mai întâi rezistență, ea a început apoi să se răspândească încetul cu încetul și tot mai mult, convertind

[1]) Pentru critica lui Bergson a se mai vedea: I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, Ed. Casa Școalelor, București, ed. II, 1929, p. 63 urm.; Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, în « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », Fünfter Band, 1922, în care se face o serioasă critică a intuiționismului bergsonian din punctul de vedere al școalei fenomenologice; Richard Kroner, *Henri Bergson*, « Logos » 1910, în care se găsește o foarte întemeiată critică făcută din punctul de vedere al școalei din Baden.

filosofi mai în vârstă, dar mai ales cucerind spiritele tinere. Fenomenologia a făcut astfel şcoală, una din şcoalele filosofice cele mai serioase pe care le-a avut filosofia în genere. Şi deşi întâmpină încă mulţi adversari, filosofia fenomenologică nu s'a bucurat totuşi de o critică serioasă şi profundă, de o critică la înălţimea ei. Poate că şi datorită faptului că ea este încă în plină desvoltare. Ce i s'ar putea obiecta intuiţionismului husserlian?

Am văzut cum, după H u s s e r l, instanţa ultimă de legitimare este evidenţa originară şi intuitivă, cum, pentru a întemeia un obiect, el trebue adus să se arate el însuşi, să se legitimeze « în persoană ». Ce este însă obiectul el însuşi, ce este el « în persoană »? Noi nu putem şti acest lucru, decât după ce l-am intuit, adică noi ştim ce este el « în persoană » abia după ce l-am sezisat în evidenţa originară. E aici o dificultate teoretică dintre cele mai mari, căreia H u s s e r l nu-i dă atenţia cuvenită. Prin felul cum H u s s e r l pune problema şi o rezolvă, el se mişcă într'un cerc viţios. El nu poate spune ce este intuiţia fără să se refere la obiectul ei însuşi, el nu poate spune ce este obiectul însuşi, fără să se refere la intuiţie. A deslega însă problema intuiţiei orientându-ne după obiect, fie acesta dat şi originar, înseamnă a nu o privi suficient de critic, înseamnă a ne întoarce la concepţia naivă, insuficientă şi de mult depăşită.

Din lagărul neokantian i se obiectează: fenomenologia este o filosofie dogmatică, fiindcă ea nu este în stare să pună problema posibilităţii obiectului teoretic, nici s'o rezolve. Din două pricini ea este dogmatică. Intâi, fiindcă restrânge tematica cognitivă numai la « existenţial », ceea ce-i imprimă fenomenologiei un caracter « ontologist ». O obiecţie nefundată, căci H u s s e r l admite şi alte domenii decât cel existenţial. In al doilea rând, fiindcă socoate lucrurile ca fiind independente de subiect, fiindcă socoate lucrurile ca fiind nişte « lucruri în sine ». Aceasta de a doua obiecţie este numai în parte fundată, fiindcă ea este valabilă numai pentru prima fază a evoluţiei lui H u s s e r l — faza « Cercetărilor logice » — dar nu mai este valabilă pentru fazele ulterioare şi în special pentru faza « Meditaţiilor cartesiene ».

H u s s e r l a izbutit să descopere, datorită metodei fenomenologice descriptive şi reductive, un domeniu nou: acela al esenţelor multiple şi variate, imuabile şi absolute. Se pune însă întrebarea, pe care H u s s e r l nici chiar prin « Meditaţiile cartesiene » n'o poate împiedeca să se ridice: Cu ajutorul esenţelor nu ajungem la o concepţie statică despre lume, nu ne întoarcem la o înţelegere platonizantă despre existenţă? Cum ar putea fi explicată cu ajutorul lor devenirea? In legătură cu această întrebare se pune pe urmă alta: In ce raport stau esenţele faţă de faptele reale, empirice, existente în timp, *hic et nunc?* Că esenţele depăşesc existenţele şi faptele temporale şi reale, că formează o lume a lor, înţelegem. Dar noi vrem să aflăm ceva mai mult: dacă esenţele joacă vreun rol pentru constituirea faptelor empirice şi în ce constă acest rol. Inţelegem însemnătatea teoretică a esenţelor, când este vorba de faptele pe care le studiază ştiinţele individualizatoare, care se ocupă cu fapte particulare, cum este de pildă istoria. Soluţia pare să fie indicată de H u s s e r l însuşi, în « Meditaţiile cartesiene », prin noţiunea de monadă, dar această noţiune ni se pare ca fiind adoptată de H u s s e r l, fără a o fi supus unui suficient examen critic, ea ni se înfăţişează ca o soluţie dogmatică.

Distincţiunile fenomenologice pe care H u s s e r l le stabileşte la actele cunoaşterii, sunt de o perspicacitate, subtilitate şi importanţă în adevăr neobişnuite. Totuşi o întrebare legitimă se pune: Ce s'a stabilit prin aceasta pentru cunoştinţă? « In fenomenologie, spune N. H a r t m a n n, raportul dintre act şi obiect a fost pus la bază ca un raport necesar pentru orice conştiinţă (« conştiinţă despre »). Insă obiectul era în acest mod numai « obiect intenţional », nu obiect de cunoaştere. Obiectul fantaziei nu se poate astfel distinge principial de obiectul experienţei în genere. In toate aceste moduri de exprimare plutea pe dinaintea ochilor raportul dintre subiect şi obiect ca un raport cu totul corelativ. A despărţi obiectul de subiect, a-l lăsa valabil ca un obiect existent independent de actul cunoaşterii, era după aceasta imposibil ». După H a r t m a n n fenomenologia ignorează adevăratul raport fundamental al cunoaşterii, căci obiectul cunoaşterii constă în chip necesar în sine, independent de actele cognitive de sezisare. « Orice cunoaştere,

continuă Hartmann, se îndreaptă prin natura ei spre existențial, întru cât el există și înainte de ea și independent de ea. Un obiect intențional nu este deci suficient. Nimeni nu crede că obiectul percepției ia naștere abia în percepție (în privire cumva). Convingerea fundamentală este din contră în general, că el este înaintea oricărei perceperi și independent de ea, așa cum este el. Dacă n'ar fi așa, atunci ai putea cunoaște ce ai vrea, — cum îți poți gândi, ce vrei — și nu ai fi legat de ceea ce este. Orice deosebire dintre nimerire și eșuare, adevăr și eroare n'ar mai fi valabilă» [1]). Pentru cunoașterea naturii cunoașterii, obiectul intențional se dovedește prin urmare cu totul insuficient. Trebue să recurgem la obiectul, care nu este numai obiect intențional, dacă vrem să ne lămurim asupra *cunoașterii*.

Noțiunea de descriere este la Husserl o noțiune fundamentală și atotcuprinzătoare. Punându-se însă accentul principal pe descriere, ce se face cu explicarea? Husserl o înglobează la descriere și o face dependentă de aceasta, fără să insiste asupra raportului dintre descriere și explicare. Un fapt ce ni se pare nejustificat. Descrierea este suficientă, numai în cazul când esențele sunt concepute static și nestând în relații unele cu altele. Cum această concepție lasă o seamă de probleme deschise, și cum din această pricină se impune necesitatea de a revizui concepția despre esențele statice, se pune imperios întrebarea: nu trebue să i se acorde explicării un rol la fel de important ca și descrierii, nu trebue să se pună explicarea pe acelaș plan cu descrierea? Cu alte cuvinte, descrierea este necesară și indispensabilă, dar este insuficientă, când e vorba să avem o concepție complectă și adevărată despre lume.

Totuși, criticele relevate nu trebue să ne facă să trecem cu vederea rolul istoric pe care l-a avut de îndeplinit intuiționismul. In afară de faptul că a descoperit metode nouă de cercetare și domenii nouă, intuiționismul mai are meritul că a ajutat filosofia să se emancipeze de un pozitivism îngust și miop, de scientismul care restrânge problematica filosofiei până la desființare, dând un impuls dintre cele mai puternice speculației

[1]) Nicolai Hartmann, în «Deutsche systematische Philosophie», I, pag. 302.

filosofice. Filosofia a încetat de a mai fi considerată ca având doar modestul rol de a mijloci între rezultatele contrare ale diferitelor științe și a dobândi astfel o sinteză a lor. O concepție cu totul stranie și nejustificată despre filosofie. Impotriva unei atari concepții s'au ridicat între alții și intuiționiștii. Măestrit sunt scoase în evidență slăbiciunea acestei concepții și veritabilul rol al filosofiei de către Bergson, în următorul citat, a cărui temeinicie și frumusețe vor scuza reproducerea lui în întregime în acest loc. « Este o anumită concepție despre filosofie, spune marele gânditor, care vrea ca întregul efort al filosofului să tindă a îmbrățișa într'o mare sinteză rezultatele științelor particulare. De sigur, filosoful a fost multă vreme acela care poseda știința universală; și astăzi chiar, când multiplicitatea științelor particulare, diversitatea și complexitatea metodelor, masa enormă de fapte adunate fac imposibilă acumularea tuturor cunoștințelor omenești într'un singur spirit, filosoful rămâne omul de știință universală, în acest sens că, dacă el nu poate ști totul, nu e nimic pe care să nu trebuiască să fie pus în stare să învețe. Dar urmează de aici că sarcina lui este de a se face stapân pe știința făcută, de a o duce la trepte crescânde de generalitate și de a se îndruma, din condensare în condensare, la ceea ce s'a numit unificarea științei? Ingăduiți-mi de a găsi straniu că ni se propune în numele științei această concepție despre filosofie, din respect pentru știință: eu nu cunosc ceva mai supărător pentru știință, nici ceva mai injurios pentru savant. Cum adică: iată un om, care multă vreme a practicat a anumită metodă științifică și a cucerit laborios rezultatele sale, care vine și ne spune: « experiența, ajutată de raționament, merge până la acest punct; cunoașterea științifică începe ici și sfârșește dincoace: acestea sunt concluziile mele »; și filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: « Foarte bine, lasă-mi mie aceasta și vei vedea ce voiu ști eu să fac. Cunoașterea pe care mi-o aduci incompletă, eu o voiu completa. Ceea ce-mi prezinți desfăcut, eu voi unifica. Cu aceleași materiale, pentru că este dela sine înțeles că eu voiu rămânea la aceleași fapte pe care le-ai observat d-ta, cu același gen de muncă, pentru că eu trebue să mă mărginesc ca și d-ta să induc și să deduc, eu voi face mai mult și mai bine decât ceea ce ai făcut d-ta ». Ciudată

pretenţie, în adevăr! Cum ar conferi profesiunea de filosof aceluia care o exercită puterea de a înainta mai departe decât ştiinţa în aceeaşi direcţie ca şi ea? Că unii savanţi sunt mai înclinaţi decât alţii să meargă înainte şi să generalizeze rezultatele lor, mai înclinaţi să se întoarcă îndărăt şi să le critice metodele, că, în acest sens particular al cuvântului, să se numească filosofi, că de altfel fiecare ştiinţă poate şi trebue să-şi aibă filosofia ei astfel înţeleasă, eu sunt cel dintâi s'o admit. Dar această filosofie însăşi este încă ştiinţă şi acela care o face este încă un savant. Nu mai e vorba, ca adineaori, de a erija filosofia în sinteză a ştiinţelor pozitive şi de a pretinde, prin singura virtute a spiritului filosofic, să se ridice mai sus decât ştiinţa în generalizarea aceloraşi fapte. O astfel de concepţie despre rolul filosofiei ar fi înjurioasă pentru ştiinţă. Dar cât de injurioasă încă pentru filosofie. Nu este evident, că dacă savantul se opreşte într'un anumit punct pe calea generalizării şi a sintezei, acolo se opreşte ceea ce experienţa obiectivă şi raţionamentul sigur ne îngădue să avansăm? Şi din momentul acela, pretinzând să mergem mai departe în aceeaşi direcţie, nu ne-am aşeza sistematic în arbitrar sau cel puţin în ipotetic? A face din filosofie un ansamblu de generalităţi care depăşeşte generalizarea ştiinţifică, înseamnă a vrea ca filosoful să se mulţumească cu plauzibil şi ca probabilitatea să-i fie deajuns. Eu ştiu bine că, pentru majoraritatea acelora cari urmăresc de departe discuţiile noastre, domeniul nostru este acela al posibilului numai, cel mult acela al probabilului; bucuroşi ei ar spune că filosofia începe acolo unde certitudinea sfârşeşte. Dar care din noi ar vrea o asemenea situaţie pentru filosofie? Fără îndoială, totul nu este la fel de verificat nici verificabil, în ceea ce ne aduce o filosofie şi este de esenţa metodei filosofice de a cere ca la anumite momente, pe anumite puncte, spiritul să accepte riscuri. Dar filosoful nu înfruntă aceste riscuri decât pentrucă a contractat o asigurare şi pentrucă sunt lucruri despre care el se simte inebranlabil sigur».

Dacă filosofia este socotită o disciplină cu metode particulare şi cu probleme proprii, dacă încrederea în rolul ei teoretic a crescut, aceasta se datoreşte în bună parte, fără discuţie, şi teoriilor intuiţioniste.

BIBLIOGRAFIE

W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte.* Gesammelte Schriften, Bd. I.
Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften, Bd. V.
— *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschafen.* Gesammelte Schriften, Bd. VII.
Anna Tumarkin: *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Phsychologie,* 1923.
E. Spranger: *Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie,* în « Festschrift für J. Volkelt », 1918.
H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* 3. u. 4 Aufl. 1921.
S. von der Schulenburg: *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenberg,* 1928.
A. Liebert: *Der junge Dilthey,* 1933.
J. Stenjel: *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart,* 1934.
G. Misch: *Vorbericht,* în vol. V din « Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, 1924.
Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie,* 2 Aufl. 1923.
H. Freyer: *Theorie des objektiven Geistes,* 1923.
H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Vingt-deuxième Édition, 1924.
— *L'evolution créatrice,* Trent-deuxième Éd., 1928.
L'énergie spirituelle, Treizième Éd., 1930.
— *Les deux sources de la morale et de la religion,* Septième Éd., 1932.
— *La pensée et le mouvant, Essais et conférences,* Quatrième Éd., 1934.
Jacques Chevalier, *Bergson,* 1926.
J. Segond, *L'intuition Bergsonienne,* Troisième Édition, 1930.
Felicien Challaye, *Bergson.*
R. Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Darstellung und Versuch einer Kritik,* în « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », Fünfter Band, 1922.
Richard Kroner, *Henri Bergson,* « Logos » I, 1910.
Julien Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* Huitième Édition, 1930.
Jacques Maritain, *La philosophie Bergsonienne, Etudes critiques,* Deuxième Édition, 1930.
H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens,* Zweite Aufl., 1922.
Jankélévitch, *Bergson,* 1931.
Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson,* 1912.
Albert Thibaudet: *Le Bergsonisme,* Septième Édition, 2 vol., 1923.
René Berthelot, *Un romantisme utilitaire,* vol. II, 1913.
H. Höffding, *La philosophie de Bergson, Exposé et critique,* 1916.
Ed. Le Roy, *La pensée intuitive,* I, *Au delà du discours,* 1929; II, *Invention et Vérification,* 1930.
Tudor Vianu, *Henri Bergson,* în « Istoria Filosofiei Moderne », vol. IV, 1939.
I. Petrovici, *Introducere în metafizică,* ed. II, 1929.
M. Antoniade, *Filosofia lui Bergson,* în « Studii Filosofice » vol. V.
Mircea Florian, *Știință și raționalism,* 1926.
— *Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson, Eine kritische Untersuchung,* 1914.
D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France,* Troisième Édition, 1925.
A. Fouillée, *La pensée et les écoles anti-intellectualistes,* Quatrième Édition, 1919.
R. Müller-Freienfels, *Irrationalismus, Umrisse einer Erkenntnislehre,* 1922.
Iosef König, *Der Begriff der Intuition,* 1926.

I. Petrovici, *Figuri şi concepţii filosofice contemporane.*
I. Brucăr, *Bergson.*
R. Baldus, *Formalismus und Intuitivismus in der Mathematik*, 1924.
L. Brunschvicg, *L'idéalisme*, 1905.
— *Intelligence et intuition*, în « Revista de Filosofie », 1938.
Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Zweite Aufl., 1913, Zweiter Band, I Teil, 1913, II Teil, 1921.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweiter Abdruck, 1922.
— *Formale und Transzendental Logik*, 1929.
— *Méditations cartésiennes*, 1931.
Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Zweite Aufl, 1931.
F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929.
Werner Illeman, *Husserls vorphänomenologische Philosophie*, Leipzig.
J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger, Kritik der phänomenologischen Philosophie*, 1932.
Fried. Weidauer, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls*, 1933.
R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schupes Logik*, 1932.
Ch. Serrus, *L'oeuvre philosophique de Husserl*, în « Etudes Philosophiques », 1930.
I. Bannes, *Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Philosophie Ed. Husserls*, 1930.
N. Bagdasar, *Edmund Husserl*, « Revista de Filosofie », 1928.
Camil Petrescu, *E. Husserl*, în « Istoria filosofiei moderne », vol. IV.
Eug. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 1934.
Walter Ehrlich, *Kant und Husserl, Kritik der transzendentalen und phänomenologischen Methode*, 1923.
N. Losskij, *Grundlegung des Intuitivismus*, 1908.
— *La matière, l'intuition et la vie*, 1928.
O. Külpe, *Die Realisierung*, I, 1913.
R. Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, 1931.
Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930.
R. Kroner, *Ueber logische und ästhetische Allgemeingültigkeit*, 1908.
Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, I, 1933.
B. Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936.
E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930.

IMPERATIVISMUL

Cuvintele celebre ale lui A. Liebmann, care au răsunat la 1862: «Es muss auf Kant zurückgegangen werden», n'au rămas fără un puternic ecou. Opera lui Kant a început după aceasta să fie reeditată în întregime, să fie interpretată filologic, aprofundată istoric şi filosofic. Iar de pe urma acestei întoarceri la Kant, avem de consemnat nu numai o mai bună cunoaştere a filosofiei kantiene, ci şi o îmbogăţire a tezaurului filosofic însuşi. Căci cei care se întorceau la Kant, nu erau toţi simpli istorici, ci şi oameni înzestraţi să ducă firul gândirii lui Kant mai departe. Ei erau purtaţi de convingerea că, aşa cum spunea W. Windelband, « a-l înţelege pe Kant, înseamnă a-l depăşi », adică a-l înţelege nu numai în litera filosofiei lui, ci şi în sipiritul ei, — şi stând pe aceleaşi fundamente şi folosindu-se de aceeaşi metodă, să tragă toate consecinţele posibile din gândirea lui, fără să se dea înapoi dela revizuire, acolo unde aceasta era reclamată atât de ideile revoluţionare kantiene cât şi de intenţiile marelui filosof. In diferite direcţii a fost exploatată şi fructificată mina aceasta filosofică, care este filosofia kantiană, direcţii dintre care două s'au impus mai cu hotărîre şi s'au consolidat în şcoale filosofice: «Şcoala badică de Sud-Vest», în frunte cu Windelband şi Rickert şi « Şcoala dela Marburg », în frunte cu H. Cohen şi Paul Natorp. Ceea ce aceste două şcoale menţin dela Kant, ca ceva definitiv câştigat filosofiei, este orientarea antimetafizică şi antipsihologică, e metoda transcendentală şi aprioricul conştiinţei, e noţiunea de subiect epistemologic sau « conştiinţă în genere ». Nu trebue însă să trecem cu vederea că între ele sunt şi deosebiri foarte mari. Astfel, în vreme ce « Şcoala dela Marburg » are ca punct de orientare ştiinţele matematice

a căror structură logică ea caută s'o demonstreze în orice cunoştinţă pură şi în vreme ce, tocmai din cauza tendinţei ei logicizante, linia ei de gândire se mişcă spre un H e g e l, « Şcoala badică », din contra, înţelegând să-l completeze pe K a n t, are ca punct de orientare toate ştiinţele, căutând să înţeleagă structura lor diferită, iar prin faptul că descopere un *trebue* constitutiv şi la cunoştinţă, se mişcă spre un F i c h t e. Nu este fireşte locul să arătăm aici mai pe larg care este aportul original al fiecăreia şi prin ce se deosebeşte una de cealaltă. De reţinut este faptul că atât una cât şi cealaltă s'au străduit din răsputeri să elimine din sistemul kantian tot ceea ce reprezentanţii ei credeau că era de atribuit condiţiilor psihologice ale marelui gânditor sau împrejurărilor istorice în care a trăit el, mergând mai departe pe drumul trasat de el. De reţinut mai este apoi şi faptul plin de o profundă semnificaţie, că I. K a n t « n'a devenit încă istoric », că el continuă să rodească gândirea filosofică.

Dintre aceşti gânditori însă, acela care merită să ne reţină, prin noutatea vederilor lui, într'o expunere de teorii epistemologice, e fără îndoială H. R i c k e r t. Spirit de o severă stringenţă logică, de o rară putere de argumentare, dialectician perspicace şi sistematic, el deţine una din poziţiile centrale în filosofia contemporană. R i c k e r t vrea să vadă teoria cunoştinţei întemeiată ca o disciplină independentă, cu problemele ei proprii şi cu metoda ei adecvată. El refuză să recunoască vreun drept de a-şi spune cuvântul în problemele cunoştinţei, consideraţiilor fiziologice, psihologice şi sociologice, căci după el, teoria cunoştinţei n'are nevoie de cârjile nici ale fiziologiei, nici ale psihologiei, nici ale sociologiei. Teoria cunoştinţei este o disciplină cu fundamente proprii şi se poate ţinea pe propriile ei picioare.

Două lucruri, spune R i c k e r t, fac parte din noţiunea de cunoaştere: un subiect cunoscător şi un obiect de cunoscut. Şi el determină preliminar obiectul aşa de general, încât prin obiect nu trebue să înţelegem altceva decât ceea ce e independent de subiect şi-i stă în faţă, şi anume îi stă în aşa fel, « încât cunoaşterea trebue să se orienteze după el, dacă vrea să-şi atingă scopul », scop ce « constă în a fi adevărată sau

obiectivă ». Iar dacă aşa stau lucrurile, se pune după Rickert o întrebare de o însemnătate enormă: « Prin ce-şi dobândeşte cunoaşterea obiectivitatea »? Sau cu alţi termeni: In ce constă obiectul, independent de subiect şi după care acesta trebue să se orienteze ca să asigure cunoaşterii obiectivitate? Pentru omul cu mentalitate naivă, o asemenea întrebare nu exprimă o problemă. Pentru el lucrurile sunt cum nu se poate mai simple şi mai clare: obiectul cunoştinţei îl constitue după el lucrurile lumii externe, ce se află în afară şi independente de subiect, şi pentru ca să le putem cunoaşte, trebue să avem despre ele reprezentări care să concorde cu ele sau pe care să le reproducă. Nici ştiinţa nu se îndepărtează prea mult de acest mod de a vedea, cu toate că ea nu mai vorbeşte de « reprezentări » care să reproducă lucrurile, ci numai de « reprezentări care « corespund » lucrurilor sau pe care le designează ». Căci, ca şi mentalitatea naivă, şi ştiinţa crede în existenţa lucrurilor independente de subiect şi după care acesta trebue să se orienteze, atunci când vrea să le cunoască. Până şi concepţia lui Kant a fost interpretată de unii gânditori în acelaşi sens, deşi, în ceea ce priveşte raportul dintre subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut, ea este revoluţionară. In faţa acestei stări de lucruri se pune întrebarea: Se poate întemeia o teorie a cunoştinţei pe opoziţia pe care atât mentalitatea naivă cât şi ştiinţa o socot reală şi indiscutabilă, anume pe opoziţia dintre existenţa reală din afară de conştiinţă şi conştiinţa care şi-o reprezintă? Sau e posibil ca obiectul să nu fie privit ca aflându-se în afară de conştiinţă, ca o realitate transcendentă, şi ca atare nici cunoaşterea să nu mai fie privită ca o facultate de reprezentare care reproduce realitatea? Avem aci o întrebare hotărîtoare, în care, spune Rickert, se ascunde *problema fundamentală* a teoriei cunoştinţei. Concepţia lui epistemologică e un răspuns la această întrebare. Şi el ţine din capul locului să declare că nu se poate menţine nici noţiunea de obiect în sensul de existenţă reală independentă de subiect, şi nici noţiunea de subiect în sensul de conştiinţă care reprezintă (vorstellendes Bewusstsein).

Pentru a putea deslega această problemă, sunt după Rickert două căi de care se poate servi teoria cunoştinţei: Ea

poate pleca sau dela subiect, sau dela obiect, adică poate pune înainte sau cunoașterea obiectului sau obiectul cunoașterii. Ambele căi sunt de o egală importanță și duc la același rezultat. Personal Rickert preferă însă pe cea dintâi, pentrucă « ea pare să pornească dela *cunoscut*, pentru ca dela acesta să găsească necunoscutul ». Căci ce este subiect, știe mai mult sau mai puțin fiecare, fiindcă fiecine este subiect cunoscător. Reflectând asupra ta însuți ca să vezi ce faci, când cunoști, poți avea un minimum de cunoștințe, ce-ți pot fi de real folos pentru deslegarea problemei fundamentale a cunoștinței. Calea aceasta e de preferat celei dintâi, datorită și faptului că adeseori în istoria filosofiei, nu numai *cognoscibilitatea*, dar chiar existența unei realități transcendente a fost pusă la îndoială. Iar atâta vreme cât nu știm ce trebue să înțelegem prin obiect și cât realitatea transcendentă, socotită independentă de conștiință, pare problematică, e recomandabilă *calea subiectivă*. Rămânând ca prin obiect să nu se înțeleagă, deocamdată, — până când cercetarea va fi destul de înaintată, ca să vedem ce trebue să înțelegem prin el — decât un ceva neterminat, ce stă în fața subiectului și după care acesta are a se orienta.

Pornind însă dela subiect, trebue să fim din capul locului edificați asupra însemnătății și rolului pe care, într'o asemenea cercetare, îl are *principiul epistemologic*, care este *îndoiala*. Ce trebue să înțelegem prin îndoială? Desigur, nu poate fi vorba aci de îndoiala *sceptică*. Dar nu mai poate fi vorba azi, nici de îndoiala așa cum a conceput-o și a aplicat-o Descartes. « Odată în istoria filosofiei avea de sigur un sens să se pună problema realității ce se află dincolo de conștiință. Repetarea ei este însă de prisos. Nimeni nu mai ia astăzi în serios întrebările, dacă nu cumva visăm lumea, sau dacă un spirit rău nu ne înșeală asupra existenței ei ». Problema care trebue să se pună, nu e aceea *dacă* lumea există, ci *cum* există, cum e constituită ea. « Că există ceva real în afară de noi, de aceasta nici filosofia n'ar trebui să se mai îndoiască ». Căci nu avem niciun motiv, spune Rickert, să ne îndoim de lumea corporală mai mult decât de orice altă realitate, despre care se pretinde că ar fi independentă de subiectul cunoscător, și nici de « *impenetrabilitatea* logică sau « iraționalitatea » conți-

nutului de conştiinţă ». Nu orice poate fi şi trebue pus la îndoială. Tot ceea ce se află în ceea ce e imediat dat sau pregăsit, e principial contrar îndoielii. Numai o realitate ce se află dincolo de imediatitatea conştiinţei şi capacitatea ei de a sluji ca obiect al cunoştinţei, poate şi trebue să devină problemă ». Când Rickert vorbeşte de îndoială ca principiu epistemologic, el subliniază că înţelege prin acest termen ceea ce înţelege şi Husserl prin ἐποχή sau A. von Meinong prin « Annahme ». « Noi facem « supoziţia » (die « Annahme ») că toate supoziţiile (alle Voraussetzungen) de care ne putem dispensa, sunt poate nevalabile. Poate! Teoria cunoştinţei nu are nevoie de aceea să *nege* nimic ». Rezultatele ştiinţelor pozitive nu sunt prin aceasta tăgăduite. Căci, spune Rickert, ceea ce n'a făcut Descartes, trebue să facem noi: să separăm filosofia de ştiinţele particulare. Această separare este justificată epistemologic prin deosebirea dintre *forma* şi *conţinutul* cunoştinţei. Ştiinţele particulare urmăresc adevăruri de conţinut, *inhaltliche Wahrheiten*. Ele nu se întreabă despre existenţa obiectelor pe care le cercetează, ci presupun aceste obiecte ca existente şi vor să ştie numai *cum* se înfăţişează cunoştinţei realul. « Dacă obiectele lor mai sunt şi altceva decât ceea ce vine dela ele la conştiinţă, adică ce *specie* de realitate sau ce « formă » generală de existenţă posedă ele, şi în ce raport formal stau ele de aceea faţă de subiectul cunoscător, dacă deci ele există numai imanent real sau şi transcendent real, nu le interesează pe ştiinţele particulare, atâta vreme cât ele rămân ştiinţe particulare ». Dar ceea ce nu cade în sfera de interese a acestor ştiinţe, cade în aceea a teoriei cunoştinţei. Această disciplină nu are a se preocupa de cunoştinţe de conţinut, ea nu are a stabili « *inhaltliche* Erkenntnis », ci caută să stabilească « *natura generală a cunoaşterii* », ea cercetează « *noţiunea* generală a cunoaşterii şi *specia formală de existenţă* a obiectului său în genere ». Teoria cunoştinţei cercetează deci cu totul altceva decât ştiinţele particulare. « Ea întreabă: ce înseamnă că obiectele sunt « reale »? Ea cercetează deci ceva care nu atinge conţinutul cunoştinţei ». Astfel, ideea că corpurile se atrag după formula gravităţii, este justă, indiferent dacă din punct de vedere epistemologic se devedeşte

că ele sunt conţinuturi de conştiinţă sau că există ca realităţi transcendente. De asemeni, pe embriolog nu-l interesează cărei sfere teoretice de existenţă aparţine embrionul, celei imanente sau celei transcendente, iar ceea ce stabileşte el asupra structurii embrionului nu va supune examinării epistemologice, ci celei exact ştiinţifice, embriologiei. Realităţile cu care se ocupă ştiinţele particulare sunt prin urmare mai presus de orice îndoială. Aceste ştiinţe nu-şi pun critic problema realităţii, căci dacă şi-ar fi pus-o, ele n'ar fi izbutit să facă progrese aşa de mari. Ele procedează în această privinţă « dogmatic » şi trebue să procedeze astfel, fiindcă numai astfel pot înainta. Indoiala nu priveşte pe omul cu mentalitatea « naivă », nici pe omul de ştiinţă pozitivă, atâta vreme cât nici unul nici celalt nu vor să filosofeze. Indoiala este un instrument eficace pentru epistemolog, care vrea să deslege problema « *noţiunii generale a cunoaşterii şi obiectul ei* ». Cu ajutorul acestui procedeu metodic se distruge falsa idee despre cunoaştere şi se poate întemeea o alta, cea justă. Dar nici teoria cunoştinţei nu se poate îndoi chiar despre tot, căci dacă ar nega orice supoziţie, ar rămânea cu nimic, şi n'ar mai putea face apoi niciun pas înainte. Teoria cunoştinţei presupune deci că există cunoştinţă, că există un subiect care sezisează un obiect, obiect ce este independent de subiect. Ea practică îndoiala faţă numai de ceea ce poate fi strict pus la îndoială. Căci datorită îndoielii numai, îndoielii metodice, care nu distruge de dragul de a distruge, ci de a găsi puncte inebranlabile de sprijin, poate ajunge teoria cunoştinţei la cea mai înaltă certitudine. Numai în chipul acesta poate ea răspunde la întrebarea: « există o *realitate* independentă de conştiinţă sau transcendentă ei, care poate fi obiect al cunoştinţei sau care poate împrumuta cunoaşterii obiectivitate? »

Dar pentru a putea răspunde la această întrebare, trebue să ştim mai întâi, spune Rickert, ce trebue să înţelegem prin obiect, care e supus îndoielii, precum şi ce trebue să înţelegem prin subiect. Rickert distinge trei noţiuni de *obiect* şi, corelativ lor, trei noţiuni de *subiect*. S'ar putea înţelege prin obiect mai întâi, spune el, lumea externă spaţială, ce stă în opoziţie cu mine, înţelegând prin mine atât conştiinţa cât şi

corpul meu. Limita dintre mine și obiect este în acest caz suprafața pielei mele. Acest obiect astfel dobândit poate fi numit *obiect spațial*, iar subiectul, *subiect psihofizic*. Dar prin obiect mai putem înțelege și altceva: anume corpul meu și tot ceea ce există independent de conștiința mea, adică toată lumea externă fizică precum și sufletele celorlalți indivizi. Iar prin subiect, corelat acestui obiect, putem înțelege eul sufletesc, cu reprezentările, percepțiile, sentimentele, expresiile voluntare, etc. Obiectul în acest sens ar putea fi numit *obiect transcendent*, iar subiectul *subiect imanent*. Se poate însă merge cu obiectivarea mai departe, trecându-se în sfera obiectului reprezentările, percepțiile, sentimentele, expresiile voluntare, etc., și reținând ca subiect numai ceea ce reprezintă, percepe, simte, vrea. Obiectul în acest de al treilea caz este identic cu conținutul de conștiință, și pentru aceste motive poate fi numit *obiect imanent*. După ce a distins aceste trei noțiuni diferite de obiect, R i c k e r t pune întrebarea: împotriva căreia din aceste trei noțiuni se îndreaptă îndoiala și se socotește dizolvantă? Numai îmtotriva noțiunii de obiect imanent îndoiala nu are niciun efect. « De această [a treia] corelație subiect-obiect nu se poate dispensa nicio noțiune de cunoaștere, și ambele ei laturi, cea subiectivă și cea obiectivă, sunt la fel de necesare. Nici una nici cealaltă nu se lasă, nici măcar cu titlu de încercare, scoasă din funcțiune. Eu știu despre o existență a mea însumi, numai întru cât eu sunt conștient de reprezentare. A te îndoi de obiectele reprezentării ca reprezentări sau conținuturi de conștiință, este de aceea epistemologic absurd. Că conștiința mea are un conținut sau că există obiecte imanente, este din contra cea mai sigură cunoaștere pe care mi-o pot gândi ». Ceva poate să fie obiect fără ca totuși să fie independent de subiect. « Noi deosebim, spune R i c k e r t, între obiectele imanente și cele transcendente, și numai existența obiectelor imanente nu poate fi pusă la îndoială. Numai obiectul imanent și subiectul de conștiință stau în mod necesar împreună ». Obiectul imanent este deci fără discuție sustras îndoielii.

Poate fi pusă însă la îndoială lumea externă, spațială, adică obiectul în primul înțeles pe care l-am văzut și care este corelat eului psihofizic? Nici acest lucru nu-l putem face. Mâna

mea, care face parte din subiectul psihofizic, nu există în alt mod decât masa, care face parte din lumea externă. Suprafaţa pielei corpului meu nu poate fi socotită limita până unde se întinde ceea ce nu poate să fie pus la îndoială şi dincolo de care ar începe îndoielnicul. Cum adică, dacă eu ating cu mâna tabla de masă, mâna mea este sustrasă îndoielii, iar tabla de masă nu? Aşa ceva nu se poate admite după R i c k e r t, oricât suntem decişi să procedăm fără supoziţii (voraussetzungslos). Căci din punctul de vedere al formei sau al modului de existenţă nu este opoziţie între corpul meu şi lumea externă ce-l înconjoară. Dacă prin subiect înţelegem subiectul psihofizic, iar noţiunea de lume externă o luăm în înţelesul ei propriu, atunci nu depăşim faptele conştiinţei. Intre conţinuturile de conştiinţă şi lucrurile lumii externe nu este altă deosebire decât că cele dintâi sunt sezisate hotărît ca nişte conţinuturi de conştiinţă, pe când celelalte nu. «Lumea externă corporală nu există nici mai mult nici mai puţin cert decât eul meu corporal şi sufletul pretins că se află într'însul. Din orice punct de vedere te-ai pune, niciodată nu le vei putea aduce pe amân două cu privire la modul sau *forma existenţei lor reale* în opoziţie una faţă de cealaltă şi să întrebi de existenţa obiectului,dacă presupui existenţa subiectului, adică a celui psihofizic. Ceea ce este de spus asupra raportului acestui subiect faţă de această lume externă, face parte din ştiinţele corporale şi din psihologie». Nu există prin urmare decât această alternativă: sau îndoiala cuprinde deopotrivă atât corpul meu însufleţit cât şi lumea externă, sau dacă nu cuprinde pe cel dintâi, atunci nu cuprinde nici pe cea din urmă. O a treia posibilitate nu există. «A afirma, spune R i c k e r t, că propriul meu corp există mai sigur decât împrejurimea lui corporală, lumea externă, este epistemologic absurd». R i c k e r t e de părere că în teoria lumii ştinţei nici n'ar trebui să se vorbească despre «realitatea cunoexterne», fiindcă atunci când se vorbeşte despre ea, fiecare se gândeşte la subiectul psihofizic şi la lumea corporală care-l înconjoară, adică gândeşte nişte noţiuni menite să provoace numai confuzii. «Cine, spune el, socoate drept o problemă filosofică realitatea lumii externe spaţiale sau a «lucrurilor în afară de noi», nu a înţeles încă nimic din teoria cunoştinţei».

Rămâne acum de văzut dacă obiectul în cea de a doua opoziție pe care am constatat-o mai sus, adică în înțelesul de « realitate în « afară » de conștiința mea sau *realitatea transcendentă* » poate fi pus la îndoială, « și dacă conștiința cunoscătoare are a face numai cu realități (Wirklichkeiten) imanente sau și cu realități transcendente ca obiecte ale cunoștinței ». Aceasta este problema fundamentală epistemologică. Dacă nici lumea externă spațială, nici conținutul de conștiință nu se pot prezenta ca « obiectul » după care trebue să se orienteze subiectul cunoscător, ca să obțină cunoștință obiectivă, adică valabilă, nu mai rămâne decât acel « obiect transcendent » după care trebue să se orienteze, « obiect transcendent » însă pe care teoria cunoștinței îl pune la îndoială. De aceea Rickert se și vede îndreptățit să afirme că: « problema fundamentală a teoriei cunoștinței devine... problema *realității transcendente* ». Numai această realitate pare să fie independentă față de subiectul cunoscător, iar nu lumea externă spațială și nici conținutul de conștiință, a cărui definiție dovedește tocmai dependența lui de subiect. « Astfel trebue să devină cu totul clar: singurul obiect de care e îngăduit să ne îndoim, realitatea transcendentă, este totodată ceea ce vine în considerare când e vorba de problema obiectului cunoștinței, atâta vreme cel puțin cât prin cunoaștere noi înțelegem o copiere a realităților prin reprezentări ». Iar cercetarea care-și pune problema transcendenței, pentru a arăta *rolul* pe care transcendența îl are pentru *obiectivitatea* cunoștinței, trebue să se numească *transcendentală*. De aceea Rickert își caracterizează filosofia lui drept *filosofie transcendentală*.

Rickert susține că realul, de care suntem cu totul siguri, este acela constituit din conținuturi de conștiință. Că el este mai mult decât conținut de conștiință, nimic nu ne garantează. Punctul de plecare pentru orice teorie a cunoștinței care vrea să procedeze pe cât posibil fără supoziții, nu poate fi după gânditorul nostru decât acel principiu pe care Dilthey l-a numit « principiu al fenomenalității », dar care după Rickert s'ar numi mai bine *principiul imanenței*, după care « tot ceea ce există pentru mine, stă sub condiția universală de a fi *fapt al conștiinței* ». Avem vreun drept să admitem un obiect care

nu este numai conţinut de conştiinţă, ci există transcendent? Iată o întrebare foarte îndreptăţită, pe care teoria cunoştinţei n'o poate ocoli.

Dar, pentru a putea răspunde la această întrebare, e necesar după Rickert să se determine mai îndeaproape, la fel cu noţiunea de obiect, noţiunea de subiect. Ce trebue să înţelegem prin subiect? Căci numai având o determinare precisă şi clară despre subiect, putem deslega cum trebue problema transcendenţei. Rickert atrage din capul locului atenţia că întru *analizarea* noţiunii subiect suntem siliţi să ne mişcăm într'un aer «foarte rarefiat», «în care respiraţia omului vieţii practice şi omului ştiinţelor particulare, devine poate grea, căci vom fi siliţi să vorbim despre «obiecte» care nu sunt reale, şi este fără îndoială greu să vorbim de ele». Suntem siliţi, spune Rickert, să recurgem la imagini şi simboale şi să întrebuinţăm cuvinte, care mai exprimă şi altceva decât vrem noi să exprime. Cititorul va fi deci invitat să se transpună cu gândirea, atunci când va avea imaginea, în ceea ce este poate inexprimabil. A trata despre obiect, fie că e vorba de obiecte imanente, fie că e vorba de obiecte transcendente, este cu mult mai uşor decât a trata despre subiect. Căci fiecare ştie ce înseamnă reprezentarea unui obiect pe care-l vede, iar reprezentarea este obiectul imanent. Pentru a avea o idee despre obiectul transcendent, e ceva mai greu, dar totuşi nu chiar aşa de greu: n'avem decât să lăsăm la o parte tot ceea ce-l face imanent. A vorbi însă de subiect, este incomparabil mai dificil. Căci imediat se ridică întrebarea: «Se poate în genere vorbi despre ceea ce prin natura lui nu este obiect?» Intrebarea pare să-şi aibă sensul ei: din momentul în care vorbesc despre ceva, acel ceva devine obiect. Din punct de vedere gramatical, dificultatea s'ar putea exprima astfel: «nominativul trebue să devină acuzativ şi totuşi să rămână în acelaşi timp nominativ». Dificultatea este în adevăr mare, dar nu este totuşi de neînvins. «A vorbi despre ceea ce este foarte îndepărtat, e mai uşor decât a vorbi despre ceea ce e foarte apropiat, despre ceea ce e absolut apropiat, despre mine». E mai greu să se vorbească despre subiect, dar nu-i totuşi imposibil. Subiectul există; e acel ceva care nu este obiect şi acest ceva este: eu sunt. Cu-

vântul « eu » desemnează « nu numai ceva, care poate deveni și obiect ». El mai desemnează și altceva. Pe acest altceva trebue să-l elucideze teoria cunoștinței. Noi suntem, am văzut mai sus, siguri de noi înșine, și de reprezentările pe care le avem, reprezentări care sunt obiecte imanente. Această stabilire este însă abia un punct de plecare, nici decum una care să încheie o cercetare. Această « conștiință a mea », în care sunt date certitudinea existenței noastre și a reprezentărilor ca obiecte imanente, formează un întreg, care se cere să fie analizat. Noțiunea de « conștiință a mea » cuprinde o seamă de obscurități, ce trebuesc lămurite. De aceea, se pune după Rickert în mod necesar întrebarea, căreia trebue să i se dea un răspuns: « Ce rămâne ca subiect dacă *tot* conținutul de conștiință, ce se lasă obiectivat, îl dau prin gândire la o parte. Ce este subiectul propriu zis sau subiectul pentru sine, care niciodată nu poate deveni obiect și cu privire la care numai stă deosebirea dintre obiectele imanente sau dependente și cele transcendente sau independente ? »

Pentru a desprinde acest subiect, Rickert procedează în acelaşi mod cum a făcut cu noțiunea de obiect. El porneşte dela noțiunea de subiect cea mai bogată în conținut, dela ceea ce înțelege fiecine când vorbește de eu, dela corpul însuflețit, dela subiectul psihofizic. Din subiectul acesta face parte atât toată vieața mea sufletească precum și întregul meu corp, iar din obiectul opus acestui subiect face parte toată lumea din afara corpului meu, compusă în parte din obiecte fizice, în parte din obiecte psihofizice. Subiectul psihofizic poate constitui, după Rickert, punctul de plecare pentru o serie de alte perechi de subiecte-obiecte. Noi putem anume să luăm parte cu parte din subiectul psihofizic și s'o trecem în sfera obiectului, procedând astfel până când ajungem ca și ultima părticică din creier să fie socotită obiect. Obținem în modul acesta un subiect, care nu mai poate fi numit psihofizic, fiindcă nu mai cuprinde în el nimic fizic; el este cu totul incorporal. E subiectul, care, din cauza naturii lui, poate fi numit *psihic*. Această desprindere a subiectului psihic, plecând dela cel psihofizic, ne învață un lucru pe care Rickert îl subliniază, fiindcă este de o importanță fundamentală pentru con-

cepţia lui. E vorba anume de faptul că la capătul unei serii de noţiuni numai gradual deosebite, — cum este bunăoară subiectul psihofizic al cărui subiect corporal îl constitue numai o parte din creier — stă o noţiune principial deosebită de ele, cum este subiectul psihic la care am ajuns, după ce am lăsat la o parte tot ceea ce era fizic la subiectul psihofizic. Subiectul psihic poate fi numit în comparaţie cu subiectul psihofizic la care fizicul devine din ce în ce mai mic, *noţiune-limită*. Subiectul psihic « stă la *capătul* unei serii de subiecte psihofizice şi el însuşi nu mai este psihofizic. Astfel constatăm: noţiunile-limită se pot deosebi principial de celelalte noţiuni ale aceleiaşi serii ». Un lucru care nu trebue să ne mire. Pe care-l întâlnim şi în matematică. Noi putem să facem mărimea unui număr din ce în ce mai mică, până când ajungem în chipul acesta aproape de zero. Zero « este noţiunea limită a unei serii de mărimi şi totuşi ea însăşi nu mai este nicio « mărime » în sensul în care toate celelalte membre ale seriei sunt mărimi ».

Dar şi subiectul psihic, la care am ajuns în modul acesta, se poate la rândul său desface în subiect şi obiect. Astfel, dacă privesc eul meu, constat că el are un prezent şi un trecut. Percepţiile, sentimentele, actele de voinţă, etc., pe care le-am avut în copilărie, precum şi acelea pe care le-am avut ieri, sunt fireşte ale mele, dar ele nu sunt componente ale eului meu din clipa de faţă. Eu am amintiri despre ele, iar aceste amintiri sunt şi ele foarte restrânse. De aceea putem spune că *subiect* este eul prezent (actual) şi că eul de ieri şi cel din copilărie sunt obiecte. Dar despicarea eului în subiect şi obiect are loc nu numai când raportăm eul la trecut, ci şi când îl privim în starea lui prezentă: el se desface atunci în eu *ştiutor* şi eu *ştiut*. « Eu ştiu despre mine. Propoziţia aceasta o înţelege fiecine, şi nimeni, care este el însuşi un eu, nu o va tăgădui. Ea este tot aşa de sigură, ca şi că eu sunt. Ba chiar numai fiindcă eu ştiu despre mine, ştiu eu, că eu sunt. Esenţa eului constă de-a dreptul în aceea că el poate şti despre sine şi se poate avea în conştiinţă ca conţinut obiectivat ». Dar constatarea aceasta că sunten în acelaşi timp subiect ştiutor şi obiect cunoscut, nu contrazice cumva principiul identităţii? Nu, spune R i c k e r t. Fiindcă nu este vorba de întregul eu care în acelaşi timp e subiect şi

obiect, ci numai o parte este obiect, iar cealaltă parte este subiect. « Eul de ieri ştiut şi eul de astăzi ştiutor nu sunt identice, ci numai o *parte* a eului este eul ştiut de ieri, *cealaltă parte* este eul ştiutor de astăzi ». La fel este şi dacă privim eul din momentul de faţă: nu eul întreg este ştiut şi ştiutor în acelaşi timp, ci o parte a eului ştie şi altă parte a eului este ştiută. Principiul identităţii nu este prin urmare călcat, ci îşi păstrează intactă valabilitatea. « Identitatea subiect-obiect în eu, a cărei paradoxie a neliniştit pe mulţi, acel nominativ-acuzativ, pentru a vorbi gramatical, nu există... ca realitate ». Eul nu trebue conceput ca ceva simplu, rigid, imuabil, căci de fapt el este mereu în devenire, în schimbare: « tocmai nestatornicia lui ne înşeală că avem aci a face cu ceva trecător şi nestatornic ». Fiecare parte a eului poate fi făcută obiect, aşa încât după Rickert întregul eu poate fi socotit ca obiectizabil. Cu alte cuvinte, şi în domeniul eului psihic observăm acea posibilitate noţională, mărirea neîncetată a conţinutului obiectic, căreia îi corespunde o micşorare neîncetată a conţinutului subiectic, până când ajungem şi aci ca tot ceea ce este real psihic să fie făcut obiect. In fapt, acest lucru este imposibil, « fiindcă vreo parte trebue să rămână subiect real gânditor », aşa cum şi subiectul psihic, pe care l-am dobândit prin obiectizarea treptată a diferitelor părţi ale corpului, este în fapt unit undeva cu corpul. In principiu însă, acest lucru este posibil. Noi putem în gândire să obiectizăm tot ceea ce este real psihic la eu şi să ajungem la o noţiune de subiect care nu mai are nimic real şi nu mai este obiectizabil. Adică să gândim un subiect care nu mai are nici conţinut real fizic, nici conţinut real psihic, şi este doar *formă* « goală », « formă de subiect » (Subjektform), care are totuşi un conţinut, « nämlich den in allen Begriffen von wirklichen Subjekten implicite mitgedachten *identischen Subjektfactor*, den jeder kennt, der Subjekte von Objekten unterscheidet, weil er ohne ihn ein Ich überhaupt nicht als « Subjekt » denken könnte ». Avem deci un subiect formal, « care face parte din orice noţiune a unui eu din punctul de vedere al conţinutului umplut real » şi care este gândit în noţiunea oricărui subiect real. Este subiectul pe care Rickert îl denumeşte *subiect epistemologic*. Numai

acest subiect este în strictul înțeles al cuvântului subiect, fiindcă numai el nu mai poate fi gândit ca obiect. « Pentru acest subiect numai, devine *conținut* de conştiință tot ceea ce în genere poate deveni aşa ceva. Acest subiect este singurul, care nu se lasă niciodată obiectizat, fiindcă atunci ar fi și subiect și obiect, deci o contradicție personificată ». Numai de acest subiect, pe care Rickert îl mai numeşte şi « conştiinţă în genere », se poate spune cu temeiu că e dependent de tot ceea ce este nemijlocit cunoscut. Şi numai cu privire la acest subiect, are sens să se poată pune problema imanenței sau a transcendenței. « Problema imanenței sau a transcendenței are, spune Rickert, numai cu privire la subiectul epistemologic sau conştiinţa în genere un sens epistemologic ». A te îndoi de independenţa obiectelor faţă de subiectul psihofizic sau de cel psihic, n'are niciun sens, din punct de vedere epistemologic, « căci aceste subiecte au devenit doar, cu tot ceea ce le face psihofizice sau fizice, obiecte imanente ».

Problema subiectului epistemologic nu este de loc simplă și ușoară. Din contră, ea este complicată și extrem de dificilă. Rickert caută să desprindă noțiunea de subiect epistemologic de tot ceea ce ar fi în stare să-i turbure sensul și să-i facă imposibilă înțelegerea și puritatea ei epistemologică. De noțiunea de subiect epistemologic trebue ținut departe orice înțeles care ar avea vreo legătură cu noțiunea de conștiință individuală. Cu alte cuvinte, eu nu pot spune despre subiectul epistemologic că este subiectul *meu* epistemologic, așa cum pot spune despre conștiință că este conștiința *mea*. Căci « tot ceea ce este individual la eu sau tot ceea ce mă face pe mine această persoană unică, particulară, reală, este obiectizabil » și trebue considerat ca obiect, față de subiectul epistemologic, care este un subiect formal și ireal. Conștiința ea însăși, în sensul de subiect epistemologic, nu cuprinde în ea nimic individual. « Conștiința, care eventual trebue să cuprindă totul, sau căreia orice obiect trebue să i se lase coordonat, — fiindcă se găsește în *orice* individ ca *același* moment formal, — trebue în mod necesar gândit liber de orice individualitate. Ba chiar nu ne este îngăduit să mai vorbim nici măcar despre un subiect, care percepe percepțiile, simte sentimentele și vrea voința, căci

orice determinare *particulară* trebue să fie ținută departe de subiectul epistemologic, și perceperea ca și perceputul, simțirea ca și simțitul, voința ca și voitul trebue de aceea să fie atribuite obiectului sau conținutului conștiinței. Subiectul, despre care vreau să spun că aparține tuturor obiectelor imanente, al cărui conținut eventual, în cazul când nu există realități transcendente, este realul în genere, este îngăduit să fie desemnat numai ca o conștiință fără nume, generală, impersonală ». Conștiința în genere nu este deci individuală, nici reală; ea e supraindividuală, pur formală, ireală. In opoziție cu această conștiință stau toate obiectele *imanente*, din care fac parte atât corpul meu cât și eul meu individual sufletesc. Numai cu privire la această conștiință dobândește un sens problema transcendenței. De aceea întrebarea se poate formula acum astfel: « Există în afară de obiectele atribuabile subiectului epistemologic formal sau dependente de el, imanente, conștiute (bewusste), și obiecte transcendente ca realități? Sau: există în afară de lucrurile reprezentate, cari sunt conținuturi ale unei conștiințe în genere, și « lucruri în sine », care ca lucruri transcendente reale nu pot purta niciodată caracterul conștiinței (Bewusstheit) sau cari niciodată nu pot deveni obiecte imanent reale? » Problema transcendenței nu se poate pune decât în legătură cu conștiința în genere, care trebue înțeleasă numai ca «*forma* pretutindeni identică a subiectității », pe care o gândim totdeauna când gândim un subiect empiric și-l gândim anume în opoziție cu un subiect. Sau cum o mai determină Rickert: « Conștiința ca formă, nu înseamnă deocamdată nimic altceva decât ceea ce e comun la tot realul imanent, care noțional nu se lasă determinat mai departe, tot astfel precum obiect ca formă ar însemna ceea ce e comun tuturor obiectelor ». In legătură cu noțiunea de conștiință astfel determinată, capătă și noțiunile de imanent și transcendent sensuri precise. « A fi imanent, nu înseamnă atunci, spune Rickert, nimic altceva decât: a purta forma conștiinței (Bewusstheit). A fi transcendent înseamnă: a exista real fără ea ». Subiectul individual și psihic, fiindcă e real, este imanent. Dar este imanent acestei conștiințe în genere.

Astfel, printr'o desobiectizare progresivă a subiectelor empirice reale, R i c k e r t a ajuns la subiectul epistemologic, pe care în *puritatea* lui îl determină că «*formă* a tuturor subiectelor» şi anume ca formă «goală», liberă de orice conţinut. «Formalitatea lui este aşa de generală, încât poate să primească orice conţinut. El este o noţiune limită, «formă a subiectivităţii conştiute (bewussten) în genere». Toate aceste determinări nu au însă decât un caracter preliminar. Exacta determinare a noţiunii de subiect epistemologic va veni mai târziu, după ce vor fi fost elucidate o mulţime de alte chestiuni importante. Abia la sfârşit vom şti, prin urmare, ce trebue să înţelegem prin subiect epistemologic după R i c k e r t.

Aşa dar, tot ce este real este imanent, imanent conştiinţei în genere. Imanente sunt şi spaţiul şi timpul, în care lucrurile reale există. Localizările spaţiale precum şi determinările temporale nu sunt altceva decât conţinuturi ale conştiinţei. Iar cine afirmă că spaţiul şi timpul sunt mai mult decât conţinuturi de conştiinţă, că sunt adică transcendente, are obligaţia să dovedească acest lucru. Teoria cunoştinţei nu poate accepta, fără demonstraţie, existenţa transcendentă a spaţiului şi timpului.

Şi acum se pune întrebarea: dacă tot ce este real, împreună cu spaţiul şi timpul, este conţinut de conştiinţă, este imanent, se mai pune problema transcendentului? Şi apoi: ce trebue să înţelegem prin transcendent? R i c k e r t afirmă că la începutul teoriei cunoştinţei, pentru a putea vorbi cu sens, el poate fi determinat ca fiind «nedatul şi netrăitul, independentul de conştiinţa în genere, ceea ce depăşeşte experienţa», rămânând să vedem mai târziu cum trebue determinat mai în de aproape. Că problema transcendentului se pune, nu mai încape îndoială. Dar e deasemeni mai presus de îndoială pentru R i c k e r t că teoria cunoştinţei nu trebue să *supozeze* transcendentul, ci să-l *conchidă*, trebue să-l deducă şi să-l demonstreze. Este drept că s'au făcut diferite încercări de a conchide existenţa unei realităţi transcendente, dar toate aceste încercări sunt după R i c k e r t fără temeiu. Să trecem pe rând şi pe scurt în revistă aceste încercări, ca să vedem de ce nu sunt temeinice. Pentru ca să vedem apoi cum se pune şi cum se rezolvă problema transcendenţei.

S'a încercat să se rezolve problema transcendenței realului cu ajutorul cauzalității. Și anume în chipul următor. Realitatea din conștiință, realitatea dată sau trăită este, s'a susținut, *fenomen* și pentru ca să fie fenomenul trebue să fie ceva care să-l determine, și acesta nu poate fi decât realitatea transcendentă. Această argumentare, care multora le pare plauzibilă, este după Rickert falsă, fiindcă se bazează pe termenul fenomen, căruia i se dă un anumit sens, pentru ca apoi să se scoată din el o pretinsă judecată analitică. Dacă se evită termenul de fenomen și în loc de fenomenalitate se spune imanență, așa cum face Rickert, atunci întreaga argumentare cade și nu mai are nevoie să fie refutată. Aceasta pe deoparte. Iar pe de altă parte, susține Rickert, noi n'avem absolut niciun drept « să desemnăm lumea imediat dată în conștiință ca fenomen ». Căci prin termenul de fenomen introducem fără să ne dăm seama « tocmai supoziția metafizică, pe care îndoiala epistemologică o face problematică ». De unde știm noi că lumea imanentă este numai aparentă? « Se poate foarte bine gândi, spune Rickert, că în obiectele imanente noi avem de văzut existența reală « în sine », fiindcă o altă realitate nu există. Numai atunci ne este îngăduit să întrebuințăm cuvântul de fenomen pentru realitatea imanentă, când el ar trebui să însemne că lumea conștiinței există pentru un subiect, căruia ea îi apare. Dar dacă expresia are această semnificație, atunci de aci nu se mai poate conchide la o realitate transcendentă. Fenomen este atunci pur și simplu un alt nume pentru lumea conștiinței sau obiectele imanente și nu stă în opoziție cu realitatea ». Rickert nu se oprește însă numai la dificultățile pe care le cuprinde termenul de fenomen, ci merge mai departe și cercetează dacă este întemeiat ceea ce gândesc cei ce întrebuințează argumentul. Și anume iată ce gândesc ei. Conținutul conștiinței nu apare din nimic, ci este determinat cauzal, și cauza care-l determină nu se află altundeva decât în realitatea transcendentă. Astfel, dacă e vorba de sensația unei colori de pildă, fiziologia ne arată că sensația este cauzată de vibrațiile unui substrat spațial, care vine în contact cu retina; că natura sensației este în funcție de nervii respectivi și că prin urmare sensația este « subiectivă »;

dar că adevărata *causa efficiens* se află în lumea externă, în vibraţii; că «sensaţiile fiind conţinuturi de conştiinţă sunt deci ce-i dreptul dependente de subiect, dar că vibraţiile fiind cauzele lor există independente de el». Explicând astfel lucrurile, fiziologia nu face altceva decât să dea o bază pozitivă unor idei vechi, pur speculative însă şi din această cauză nesigure. Fiziologul nu se îndoieşte de realitatea lucrurilor externe. Cum el ştie că din nimic nu provine nimic, nici sensaţiile, care sunt efecte ale acestor lucruri, n'ar fi, dacă n'ar fi lucrurile. Fiziologul crede să poată dovedi astfel, cu ajutorul legii cauzalităţii, existenţa lucrurilor în sine sau independente de subiect, realitatea transcendentă. El se vede silit să conchidă dela imanenţă la transcendenţă. «Dacă nu am accepta realitatea transcendentă, atunci întregul conţinut al conştiinţei n'ar mai avea nicio cauză, deci pentru punctul de vedere al imanenţei realitatea (die Wirklichkeit) ar fi o minune». Un mod de argumentare ce pare multora foarte plauzibil. «In adevăr, spune R i c k e r t, nu există nimic mai simplu decât această ordine de idei: aici este o masă; coloarea ei, tăria, temperatura, etc., toate acestea sunt subiective, conţinut de conştiinţă, simplă sensaţie, imanente. De acestea nu ni-e îngăduit de sigur să ne îndoim. Insă toate acestea sunt totodată numai efectul mesei, cum există real în sine, independent de orice sensaţie a subiectului. Fără masă transcendentă n'ar exista nici masă imanentă. Prin urmare tot atât de puţin e îngăduit să faci problematică pe una ca şi pe cealaltă». Pe cât pare de plauzibilă această argumentare, pe atât este de nefundată. Căci în toată această argumentare nu este vorba niciun moment de subiectul epistemologic, iar pretinsa independenţă a obiectului de subiect, nu este o independenţă faţă de subiectul epistemologic. «Opoziţia dintre subiect şi obiect în sensul unei explicări *fiziologice* nu este opoziţia epistemologică, ci este opoziţia corpului meu faţă de alte corpuri sau aceea a subiectului psihofizic faţă de mediul lui spaţial. Subiectul despre care vorbeşte fiziologia şi asupra căruia după ea lucrurile exercită influenţe, nu este subiectul epistemologic, ci corpul. Prin urmare, e la mijloc o confuzie. Şi apoi, «lumea «obiectivă» a fiziologului, atât cât posedă în genere realitate, este *conţinut*

de conștiință, adică specia existenței ei este exact aceeași ca și aceea a realității (Wirklichkeit) imediat date ». Fiziologia poate demonstra existența unei realități ce înconjoară subiectul psihofizic. Atât și nimic mai mult. A se căuta, din ceea ce stabilește ea cu metodele ei pozitive, să se tragă consecințe epistemologice, este cu totul nejustificat. « Orice concluzie epistemologică din această doctrină [fiziologică] sau chiar transformarea ei într'un *idealism fiziologic*, cum s'ar putea numi acest punct de vedere, este inadmisibilă, căci fiziologul cunoaște strict vorbind numai cauze ale excitației nervilor și creerului. « Subiectivitatea » sensațiilor în sens epistemologic, adică dependența de organele corporale de simțuri nu are nimic comun decât numele cu ceea ce epistemologul înțelege prin subiectivitate ca dependență de subiectul epistemologic ». Din punct de vedere epistemologic este indiferent dacă ceva se petrece în interiorul corpului sau înafara lui, căci și ceea ce se petrece în interior și ceea ce se petrece înafara lui este « în » conștiință, este obiect imanent. Epistemologic nici « idealismul » fiziologic, nici « realismul » fiziologic, nu pot fi admise ca teorii întemeiate. De aceea după Rickert sunt în profundă eroare gânditorii care, ca Otto Liebmann, cred că opiniile idealiste pot fi susținute, confirmate și verificate de cercetările fizice sau fiziologice. « Nu se poate scoate destul de pronunțat în relief... că ideile epistemologice asupra imanenței sau transcendenței nu pot fi nu numai refutate dar nici confirmate.» Nicio știință particulară n'are chemarea să se amestece în problemele epistemologice. « Principiul imanenței este, exact înțeles, spune cu drept cuvânt Rickert, un adevăr de o certitudine cu mult mai mare decât o posedă vreo teorie științifică exactă ».

Dacă s'ar căuta, spune Rickert, să se interpreteze epistemologic rezultatele stabilite de fiziologie, atunci am ajunge la deosebirea, făcută încă din antichitate de Democrit și popularizată în timpurile moderne de Locke, dintre « calitățile primare » și « calitățile secundare ». S'ar putea anume susține, că așa numitele « calități secundare », — colorile, sunetele, temperatura, — fac parte din lumea fenomenală, în vreme ce « calitățile primare », — întinderea, poziția, miș-

carea, — fac parte din lumea « lucrului în sine ». Dar această interpretare nu mai prezintă după Rickert decât un interes istoric. Căci dacă aplicăm cum trebue principiul imanenţei, putem uşor constata că ceea ce este cantitativ la real (am Wirklichen) nu este mai puţin conţinut de conştiinţă decât ceea ce este calitativ la el. Să presupunem că există « lucruri » înzestrate numai cu calităţi primare, ele nu ar fi mai puţin conţinut de conştiinţă, adică ar exista în spaţiul imanent, ar fi şi ele tot real imanente. De aceea ele nu ar putea fi niciodată privite drept « cauza transcendentă a imanentului ». Ca ştiinţă particulară fiziologia nu se ocupă decât cu lucruri imanente. Dar chiar dacă s'ar tăgădui acest lucru, totuşi fiziologia organelor de simţuri nu e indicată să-şi spună cuvântul asupra prcblemei transcendenţei. « Căci « subiectul » ei este corpul, « obiectul » mediul lui spaţial şi unul este, după cum ştim, la fel de real ca şi celalt. Sau ambele sunt imanente, sau ambele sunt transcendente. Niciodată « subiectul » fiziologic nu este imanentul şi « obiectivul » ei transcendentul în sensul epistemologic al acestor cuvinte ». Nu numai atât. Este după Rickert cu totul lipsit de sens ceea ce susţine materialismul metafizic, sprijinit pe fiziologia simţurilor, anume că numai lucrurile înzestrate cu calităţi primare ar fi reale şi că acestea ar fi cauzele sensaţiilor. « In conţinutul real de conştiinţă, dela care pornim ca realitate originară, niciodată cantităţile nu au loc fără calitate. Calităţile nu sunt de asemeni în niciun chip mai puţin reale decât cantităţile şi de aceea nu e îngăduit, din punctul de vedere al unei epistemologii « fără supoziţii », ca lumea fără coloare, fără sunet, fără temperatură, a ştiinţei mecanice a naturii să nu fie lăsată să valoreze nici ca *realitate* imanentă, nici ca realitate transcendentă, ci ar trebui să se vadă în ea un produs al abstracţiei ştiinţifice, adică o lume noţională, ireală. A o face cauza lumii sensibile cunoscute de noi, e tot una cu a accepta o « minune », căci aceasta ar contrazice de fapt principiul cauzalităţii ». Prin urmare, nu teoria cunoştinţei, ci idealismul fiziologic « se pune în contradicţie cu principiile ştiinţei exacte ». Calitativul şi cantitativul realităţii sunt cunoscute de noi ca unitate originară, şi numai ştiinţa le desparte şi caută să explice calitativul considerându-l

ca efect al cantitativului. Dar ceea ce din punct de vedere ştiinţific este îndreptăţit, este din punct de vedere epistemologic de neînţeles. « Experienţa nemijlocită sau trăirea elementară depăşeşte în conţinut de realitate toate produsele abstractive şi niciodată nu poate fi concepută ca rezultând din ele ». Opinia curentă, că lumina ia naştere datorită ochiului, este cu totul absurdă din punct de vedere epistemologic. Numai materialismul ar fi în stare, spune Rickert, să susţină aşa ceva, şi să ajungă la absurdităţile pe care le cuprinde materialismul în genere. « Aşa de sărăcăcios, cum gândeşte această metafizică realul, nu este el în niciuna din părţile lui. Asupra acestui lucru ne poate instrui orice privire nepărtinitoare asupra mediului nostru. Asemenea urzeli noţionale, care pentru mulţi au valoare realistă, nu merită de sigur numele de realism ». Cunoscutul « Ignorabimus » al lui Du Bois-Reymond, se datoreşte tot concepţiei materialiste. Du Bois-Reymond nu se îndoieşte de naşterea calitativului din cantitativ, dar declară această naştere ca inconceptibilă, statuând şi el astfel o minune. El caută să rezolve o problemă greşit pusă. Căci nu atomii sunt imediat daţi, ci imediat date sunt sensaţiile şi întrebarea firească ce trebue să se pună este cum dela sensaţii ajungem la atomi. Iar răspunsul la această întrebare echivalează cu o suprimare a materialismului.

După Rickert este cu totul greşită opinia că teoriile fiziologice duc în mod necesar la materialism, căci concluziile materialiste trase din premise fiziologice pot foarte bine să fie respinse, fără ca prin aceasta fiziologia ca ştiinţă particulară să fie atinsă întrucâtva. Se poate arăta, spune Rickert, că lucrurile trimit prin simţuri excitaţii până la creier, care aici se transformă în percepţii despre aceste lucruri, dar din arătarea modului cum se produc excitaţiile şi percepţiile nu avem absolut niciun drept să susţinem că lumea se împarte într'un domeniu cantitativ « primar » şi într'un domeniu calitativ « secundar ». Căci a admite acest lucru, ar fi totuna cu a suprima nu numai fiziologia, dar orice ştiinţă empirică despre lumea corporală. « Continuu fiziologia trebue să *presupună* atât organele simţurilor cât şi corpurile ce se află în jurul lor ca din punct de vedere calitativ determinate lucruri reale, şi anume aşa cum

ele sunt date sau trăite în conştiinţă ca realităţi. Sub formă de complexe pur calitative de atomi fără diferenţe calitative, ele nu ar poseda tocmai pentru fiziolog însuşirile, din care ar fi încă inteligibilă capacitatea lor pentru transmiterea excitaţiilor la creier. Organele simţurilor şi creierul ar avea nevoie de alte organe de simţuri şi de un alt creier, pentru a deveni lucrurile calitativ determinate, pe care le cunoaştem cu toţii, şi aceasta ar da un absurd regressus in infinitum. Orice ştiinţă particulară, care nu lasă neatinsă în caracterul ei de realitate lumea sensibilă nemijlocit dată spaţialo-temporală, îşi distruge cu aceasta terenul pe care lucrează. Dacă această realitate imanentă este îngăduit să valoreze numai ca « fenomen » al unui real ce se află « dincolo », atunci ştiinţelor empirice le este în genere interzisă cunoaşterea realităţii ». Toate aceste dificultăţi metafizice dispar însă, dacă fiziologia se menţine pe terenul realităţii *imanente*. Şi acest lucru este valabil nu numai despre fiziologie, ci despre toate ştiinţele empirice. « Teoriile ştiinţelor empirice sunt formate *la* imanent şi *pentru* imanent şi devin de aceea absurdităţi, dacă se face din ele metafizică transcendentă. Tot de aceea trebue să separăm cu grijă în cazul nostru « subiectivitatea » fiziologică de cea epistemologică, ceea ce-i uşor, de îndată ce ne gândim la separarea subiectului psihofizic de cel epistemologic. Dacă s'a întâmplat însă acest lucru, atunci pe baza fiziologiei nu se mai poate aduce nicio dovadă pentru cauzele transcendente ale calităţilor sensibile ».

Astfel « idealismul » fiziologic se dovedeşte cu totul nefundat. Rickert nu se mulţumeşte însă numai cu dovedirea netemeiniciei acestui pretins idealism, ci el caută de asemeni să arate cât de lipsite de valoare mai sunt şi o serie de argumente ce se îndreaptă de obiceiu împotriva principiului imanenţei. Unul din aceste argumente exprimă acuzaţia că idealismul epistemologic transformă realitatea într'un « vis » sau « iluzie », o acuzaţie care are răsunet asupra « simţului comun » şi e menită « să facă ridicole toate teoriile idealiste în faţa unui public nepregătit epistemologiceşte ». Un argument însă care după Rickert este complet lipsit de valoare. Acest argument ar fi îndreptăţit numai în cazul când idealistul epistemologic « ar susţine că lucrurile din afara corpului său nu există,

ci că datorită stărilor de excitație ale nervilor și creierului se naște numai aparența ca și când în afara eului psihofizic mai există și alte corpuri. Nu idealismul epistemologic este un « Traumidealismus », ci idealismul fiziologic este un atare idealism, după care numai « corpului propriu, poate chiar numai propriului sistem nervos central, i-ar reveni o altă specie de existență decât lumii celeilalte din spațiu ». Termenul de « Traumidealismus » s'ar potrivi însă mai de grabă după R i c k e r t unei *metafizice spiritualiste*, « care declară lumea sensibilă corporală drept aparentă sau drept produs al unui suflet transcendent ». Şi nici măcar acesteia, spune R i c k e r t, « căci când cineva visează, lipsesc doar numai lucrurile din afara corpului, de care el se crede înconjurat; stări de excitație ale propriilor nervi și ale creierului sunt în vis... tot așa de prezente ca și în stare de veghe ». Desemnarea punctului de vedere al imanenței ca un « Traumidealismus » este din temelii greșită, căci concepția imanentistă nu reduce realitatea la un simplu « fenomen » și n'o face « să se vaporizeze într'un fel de vis ».

Aceeași valoare are și argumentul că teoria imanentistă ar fi un « iluzionism absolut ». Căci idealismul epistemologic nu tăgăduește « existența lumii externe în adevărata semnificare a cuvântului », ci din contră el consideră lucrurile externe înconjurătoare » tot așa de reale ca și propriul corp, ba chiar « el vede în lumea sensibilă nemijlocit pregăsită *realitatea indubitabilă* și de aceea refuză să scoboare conținutul de conștiință la o existență de al doilea grad, cum vrea « realismul » epistemologic ». Pentru concepția imanentistă, nu conținutul de conștiință imediat dat, — acesta nu poate sub niciun motiv să fie numit iluzie — ci tocmai existența transcendent reală, adică acea existență pe care o susține realismul epistemologic, este o aparență, o iluzie. Iar cine caracterizează concepția care susține că singura realitate e constituită de conținutul de conștiință, drept iluzionism absolut, acela se exclude singur dela discuție. « Ba chiar se poate spune: când realismul epistemologic combate idealismul epistemologic prin caracterizări ca Traumidealismus și iluzionism, nu mai lucrează în genere cu argumente *filosofice*, ci numai cu « naiv » realistice, și acestea se

pot întrebuința ca arme contra «idealismului» fiziologic, niciodată însă în contra punctului de vedere epistemologic al imanenței».

Rickert ia în considerație și o altă argumentare, ce eventual s'ar putea face pentru dovedirea realității transcendente. S'ar putea anume susține: pentru ca conștiința să aibă un conținut, trebue să se admită în mod necesar evidența unui transcendent, care exercită influențe asupra subiectului epistemologic, asupra conștiinței în genere. Dar pentru a putea vedea cum stau lucrurile în această privință, câteva lămuriri preliminare. In lumea sensibilă imanentă noi observăm schimbări și fiecare schimbare este considerată ca fiind efectul unui eveniment (Vorgang) asupra unui alt eveniment. E vorba aci, cu alte cuvinte, de o succesiune temporală de stări și anume de o succesiune necesară. Ceea ce mai caracterizează determinarea cauzală, este apoi după Rickert și faptul că atât cauza cât și efectul «*au aceeași specie de realitate*», adică, «pentru idealistul epistemologic ambele sunt conținuturi de conștiință sau realități (Wirklichkeiten) imanente și nimic altceva, pentru realistul epistemologic din contră ambele sunt apariții (Erscheinungen) ale lucrurilor transcendente». Dacă spunem acum: conținutul de conștiință nu există din senin, ci el își are o cauză și cauza aceasta nu mai este conținut de conștiință, ci există transcendent, atunci ne lovim de dificultăți invincibile. Prima dificultate ar fi că în acest caz, cauza ar avea o altă specie de existență decât efectul, deoarece cauza ar aparține existenței transcendente, iar efectul existenței imanente. Noțiunea de determinare cauzală, așa cum o avem noi atât din vieața de toate zilele cât și din științele particulare, își pierde sensul, fiindcă nu mai are niciun caracter *temporal*. Iar dacă se va căuta totuși să se mențină noțiunea de timp, atunci va trebui să se vorbească de două timpuri, de un timp imanent, în care are loc efectul, și de un timp transcendent, în care se află cauza. In acest caz nu mai poate fi vorba de noțiunea de cauzalitate așa cum o întrebuințează științele exacte. Iar dacă se recurge la o noțiune de cauzalitate alta decât aceea cu care operează științele empirice, și se admite o realitate transcendentă drept cauză a existenței imanente, atunci această realitate transcendentă nu mai este dovedită, ci e *presupusă*.

R i c k e r t ține să stabilească și alte caractere, de relevanță epistemologică, ale noțiunii de cauzalitate. Nevoia noastră de explicare cauzală nu este satisfăcută după R i c k e r t, decât atunci când pentru *o parte* a realității, se arată o *altă parte* a realității, care o cauzează, și pentru aceasta din urmă iarăși o alta. Noi cercetăm cauza numai când e vorba de o parte a realității, iar nu de întreg. Fiindcă a întreba de cauza întregului, indiferent că gândim acest întreg ca finit sau infinit, înseamnă să transormăm întregul în parte. Când idealismul epistemologic susține că *toată* realitatea este conținut de conștiință, el nu vrea prin aceasta să determine ontologic termenul de totalitate cosmică, ci numai să caracterizeze natura existenței reale. Idealismul epistemologic întrebuințează și el noțiunea de cauzalitate, iar când o întrebuințează, el nu înțelege altceva decât că o parte a conținutului de conștiință determină cauzal o altă parte a aceluiași conținut. Problema determinării cauzale a întregului conținut de conștiință este identică cu problema determinării cauzale a întregului realității, adică o problemă care nu are niciun sens « căci în întreg este inclusă și orice cauză ».

Și din altă latură privită, noțiunea de cauzalitate se dovedește incapabilă să ne ducă la dovedirea realului transcendent. Să admitem, spune R i c k e r t, că conținutul de conștiință, luat în totalitatea lui, are nevoie, ca să fie explicat, de o cauză, și să admitem mai departe că această cauză este constituită din realitatea transcendentă. Cu aceasta am rezolvit problema ? Câtuși de puțin. Căci se pune apoi o altă întrebare: dar cauza acestei realități transcendente care este ? Iar dacă se răspunde că realitatea aceasta transcendentă își are cauza, să zicem, într'o realitate supratranscendentă, principiul cauzalității ne îndeamnă să întrebăm mai departe: Dar cauza acestei realități supratranscendente care este, mergând astfel tot mai departe, fără să putem ajunge vreodată la cauza ultimă. Problema cauzei realității imanente nu poate fi rezolvită, după R i c k e r t, decât în același sens în care se rezolvă problema dovedirii lui Dumnezeu. Pentru a evita să ajungi, sprijinit pe noțiunea de cauzalitate, « nu numai la un Dumnezeu, ci înafară de acesta la un Dumnezeu al acestui Dumnezeu și apoi încă la un

Dumnezeu, care a creat pe acest Dumnezeu al lui Dumnezeu », nu este altă soluţie decât să rămâi în lume şi să vezi în ea ultimul inel al seriei cauzale. Şi în ce priveşte realitatea imanentă, trebue părăsită ideea de a-i descoperi cauza transcendentă. « Aceasta [realitatea imanentă] este în totalitatea ei ceea ce nu poate să mai aibă o cauză şi nici nu este nevoie să mai aibă. Pentru fiecare din părţile ei însă se ţine seamă numai de cauze imanente ».

Rickert respinge ca neîntemeiată nu numai ipoteza unui *obiect* transcendent socotit cauză a conţinutului de conştiinţă, ci cu aceeaşi hotărîre respinge şi opinia că *subiectul* sau conştiinţa ar fi cauza conţinutului lor. Aceasta ar fi o soluţie metafizică spiritualistă, cu care, spune Rickert, idealismul epistemologic nu are nimic comun. « Conştiinţa ca subiect nu este suflet transcendent; ea nu este în genere realitate, şi chiar dacă ar fi, totuşi efectul care vine dela un subiect transcendent ar fi tot aşa de inconceptibil ca şi acela care porneşte dela un obiect transcendent... Pe scurt, principiul cauzalităţii, pe care-l cunoaştem şi-l utilizăm în ştiinţă, nu ne conduce în nicio direcţie peste realitatea imanentă la o realitate transcendentă ». Realitatea este deci toată imanentă şi principiul imanenţei se dovedeşte în legătură cu ea perfect întemeiat.

S'a încercat însă şi în alt mod să se demonstreze existenţa unei realităţi transcendente. S'a susţinut anume, că dacă se împărtăşeşte punctul de vedere al imanenţei şi se menţine ca real numai conţinutul conştiinţei, atunci întreaga realitate este transformată într'un caleidoscop neregulat şi capricios de fapte. Căci conţinutul conştiinţei se prezintă ca un joc de reprezentări, mereu întrerupt şi cu totul neordonat. De aceea, pentru a pune ordine în experienţa noastră, realul, care se prezintă continuu şi unitar şi la care se raportă elementele, neregulate, ale conţinutului de conştiinţă, este absolut necesar şi indispensabil. O teorie a realităţii nu este posibilă, dacă nu se recunoaşte şi existenţa unor elemente, care nu sunt direct percepute. Conţinutul conştiinţei, singur, nu este suficient, ci el trebue *întregit* cu elemente nepercepute. Este deci neapărat nevoie de o realitate transcendentă, « pentru a face din mormanul de fragmente imanente un întreg *coerent*

al realității ». A tăgădui realitatea transcendentă, este, se spune, absurd. Punctul de vedere al imanenței este de obiceiu combătut în chipul următor. « Eu nu pot admite... că un lucru se naște abia când privirea mea se îndreaptă asupra lui, că el nu se prăbușește în neant, când eu închid ochii și nu răsare iarăși din neant la deschiderea ochilor mei. Realitatea era înainte de a mă fi născut și va dăinui după moartea mea, deci fără să fie în conștiința mea. Părinții mei nu sunt chemați la existență chiar prin mine, în afară de mine mai sunt și alți oameni, cari continuă să existe, și când eu nu voi mai fi, etc., etc. ». Cu alte cuvinte, se crede că concepția idealistă, sau imanentistă, consecvent gândită, este o concepție *solipsistă*, după care « lucrurile există numai *acolo* și *atunci* unde și când el [solipsistul] le reprezintă ». Iar recurgerea la o realitate transcendentă are loc numai pentru a se evita consecințele absurde ale unei atari concepții.

Rickert însă neagă că imanentismul este totuna cu solipsismul. Tăgăduirea unei realități transcendente nu duce numaidecât la solipsism. Intre imanentism și solipsism nu este absolut nicio legătură, dacă imanentismul este gândit în adevăr logic și consecvent. Căci imanentismul este o teorie, în vreme ce solipsismul este o mare absurditate. Sunt gânditori idealiști, care nu fac această deosebire, și cari în fața consecințelor solipsiste se dau îndărăt. Sunt alți gânditori însă care își însușesc pe față solipsismul și care declară, consecvent cu poziția lor, că existența este întreruptă. Pentru a ilustra ce va să zică întrerupere a existenței, Rickert dă exemplul următor: « Eu aud un ton, care sună un timp, încetează și după câtva timp începe iarăși să sune. Atunci eu spun, tonul a fost întrerupt, și fiindcă existența constă din sunetul lui, am voie să vorbesc despre o întrerupere a existenței tonului. Trebue însă cu acest prilej să se observe că vorba are un sens numai când întreruperea poate fi sezisată ca aflându-se între două puncte de *timp* separate unul de altul. Dacă aplicăm acum această noțiune în sensul solipsistului la existența reală a lumii, rezultă din aceasta ceva cu totul ciudat. Solipsistul se culcă seara la ora 10 să doarmă și se trezește la ora 6, fără să fi visat; atunci existența reală a lumii a fost întreruptă pentru 8 ore. Solipsistul

s'a născut în anul cutare la un anumit timp. De aci urmează că acest punct temporal a fost începutul lumii reale. De atunci încolo lumea durează cu întreruperi zilnice de atâtea şi atâtea ore, în timpul când doarme, până la moartea lui, şi atunci nu mai există lume reală. Ce a fost înainte de anul naşterii lui şi ce va fi după moartea lui? La aceasta el nu poate da decât un singur răspuns: nimic, care să existe real ». Această idee despre realitate, — de o durată determinată şi cu pauze — este însă absurdă. Este absurdă şi inacceptabilă, mai întâi fiindcă idealistul solipsist, adoptând o atare poziţie, « ar trebui să declare toate *judecăţile* asupra întâmplărilor reale de dinaintea naşterii lui şi din timpul semnului ca *neadevărate*, şi acest lucru nu-l poate face, fără să cadă în contradicţie ». Iar în al doilea rând, fiindcă « orice subiect real este un individ » şi ca atare, potrivit noţiunii însăşi, nu se lasă gândit nicicând singur. « Eul real cere cu necesitate un alt eu real sau un « tu » şi acest « tu » aparţine tot aşa de necesar eului individual ca şi obiectul, subiectului ». Eul real este în mod necesar un eu social şi a căuta să identifici « realitatea în genere cu conţinutul de conştiinţă al unui eu *individual* », înseamnă a susţine o mare absurditate.

Incercarea de a întemeia transcendentul cu ajutorul ideei de întreruperi ale existenţei, nu este sortită să realizeze ceea ce-şi propune. Căci un imanentist consecvent nu admite întreruperi de existenţe, independente de conştiinţă, fiindcă pentru el, cum am văzut mai sus că a făcut şi Rickert, atât spaţiul cât şi timpul sunt conţinuturi de conştiinţă şi fac parte din realitatea imanentă. A întreba ce este cu lucruril pe care nimeni nu le reprezintă, cu intenţia ca prin această întrebare să se determine situaţia dificilă în care se află imanentistul, înseamnă a *presupune* spaţiul şi timpul ca existenţe transcendente. O asemenea întrebare poate pune în încurcătură pe semi-idealişti, adică pe acei idealişti cari nu sunt suficient de strin-genţi şi consecvenţi. Niciodată însă pe un idealist care reprezintă consecvent concepţia imanentistă. Iar în ce priveşte realul, menit să umple şi să întregească lacunele conştiinţei, Rickert pune întrebarea legitimă: Are vreun *drept* omul de ştiinţă să umple lacunele conţinutului său individual de

conştiinţă cu reprezentări care nu provin dela fenomenele pe care le-a perceput el, pentru ca în chipul acesta să restabilească continuitatea realităţii? Din punctul de vedere imanentist, exact înţeles, dacă există lacune, hiatusuri, există în lumea imanentă şi ele nu pot fi umplute şi întregite decât cu existenţă reală imanentă. Niciodată un reprezentant al concepţiei imanentiste, consecvent gândite, nu se va afla în dificultăţile inextricabile în care se află un semi-idealist sau un solipsist. El nu va tăgădui că lumea exista şi înainte de naşterea lui şi că va exista şi după moartea lui, cu toate că identifică realul cu conţinutul de conştiinţă. El va recunoaşte că atât naşterea lui cât şi moartea lui « sunt întâmplări în lumea spaţialo-temporală şi la fel ca această realitate însăşi nimic altceva decât conţinuturi de conştiinţă sau obiecte imanent reale ». Dar dacă un atare reprezentant va fi întrebat, ce este cu realitatea ?, există ea şi înainte şi *după* conştiinţă ?, el va răspunde, spune Rickert, că pur şi simplu nu înţelege întrebarea, aşa cum n'ar înţelege-o pe aceea dacă realitatea este înafară de spaţiu şi înainte şi după timp. N'ar înţelege asemenea întrebări, fiindcă ele se referă la conştiinţa reală, pe când idealistul epistemologic are în vedere o conştiinţă în genere, în care este cuprins atât spaţiul cât şi timpul. Conştiinţa în genere sau subiectul epistemologic cuprinde în ea toată realitatea spaţială şi toată realitatea temporală, cu toate atributele ei, trecut, prezent şi viitor. « Conştiinţa însăşi nu este însă, privită pentru sine şi abstracţie făcând de obiectele reale imanente ei, un lucru real temporal, înainte şi după care poate să existe ceva şi despre care să se poată spune că suferă întreruperi, ci ea înseamnă pur şi simplu *forma* conştiinţei (Bewusstheit) sau factorul subiect izolat noţional, care aparţine fiecărui conţinut de conştiinţă şi de aceea este ireală ca toate formele fără conţinutul apartenent lor, împreună abia cu care ele formează obiectele reale ». Când idealistul epistemologic spune că lumea este conţinut de conştiinţă, el nu înţelege prin aceasta că este conţinutul *lui* de conştiinţă sau conţinutul conştiinţei *lui*. Ci înţelege conţinutul conştiinţei în genere. « Un individ nu se lasă pus în mod absolut, fără ca prin aceasta să înceteze de a fi un eu individual. Conştiinţa în opoziţie cu orice conţinut, subiectul în opoziţie cu *toate*

obiectele, nu se mai poate de loc *gândi* ca eu individual, care e îngăduit să fie numit conştiinţa mea ». Nu are absolut niciun sens să se desemneze *întregul* lumii ca un conţinut al unei conştiinţi individuale, căci orice conştiinţă individuală este, potrivit *noţiunii* ei, o *parte* a lumii ». A considera eul propriu individual mai real decât eurile celelalte străine, este a susţine o absurditate. Solipsismul nu poate fi deci evitat şi răpus decât cu ajutorul « conştiinţei în genere ». Conştiinţa în genere este opusă eului individual propriu cât şi eurilor individuale străine, ea este impersonală şi supraindividuală, şi nu poate fi numită nici proprie nici străină. Eurile individuale sunt faţă de subiectul epistemologic euri-obiecte şi fac parte din realitatea imanentă. « *Orice* subiect, căruia i se coordonează (zuordnet) în genere, coincide în mod necesar cu subiectul epistemologic supraindividual şi de aceea nu mai poate fi potrivit noţiunii lui, eu individual real ». Solipsismul şi idealismul nu pot sta împreună, se exclud reciproc.

S'a încercat însă şi în alt mod să se demonstreze existenţa realităţii transcendente, anume pe baze voluntariste. Originile acestei încercări sunt mai vechi, în romantica germană şi la Maine de Biran, dar în timpurile noastre *dovada voluntaristă* a căpătat o formă mai sistematică şi a reuşit sa atragă atenţia, datorită lui Dilthey. In rezolvarea problemei transcendenţei s'a procedat, susţine Dilthey, greşit. S'a plecat anume nu dela subiectul întreg, aşa cum există în realitate, ci dela o ficţiune, dela un produs abstractiv; dela un subiect înzestrat numai cu *intelect* şi *reprezentări*. Ceea ce, după Dilthey, este o profundă eroare. De aceea el propune să se pornească dela omul *întreg*, înzestrat cu impulsii, tendinţe, voinţă şi sentimente, căci numai procedând astfel ne dăm seamă de originea credinţei noastre în realitatea lumii externe şi de dreptul ei. Cum se produce această credinţă? Incerc să fac o mişcare voluntară şi-mi reprezint totodată direcţia determinată pe care o va avea mişcarea. Dar în locul mişcării reprezentate şi aşteptate survine o sensaţie de presiune, o oprire a mişcării în mersul ei, ceea ce-mi dovedeşte existenţa a ceva independent de voinţa mea. Să redăm această argumentare a lui Dilthey în forma concisă pe care i-o dă Rickert: « De câte ori vreau

și sunt oprit, aflu despre voința mea și de oprirea ei, care nu este voința mea, nemijlocit, și anume ca egal de reală. Indoiala în realitatea independentă de subiect este de aceea tot așa de exclusă ca și îndoiala în realitatea propriei mele voințe. « Lumea externă » este, pe cât e de adevărat că eu *vreau*, sau fiindcă eul meu nu este numai un eu ce are reprezentări, ci și un eu ce vrea: realitatea independentă de eu este, pe cât de adevărat e că eu sunt. Şi ceea ce-i important înainte de toate: realitatea garantată mie de existența mea voindă (durch mein wollendes Sein) dă totodată obiectivitate cunoștinței mele ». Nici această încercare de a dovedi transcendența nu se dovedește după Rickert mai îndreptățită decât altele. Din mai multe motive. S'ar putea demonstra de pildă, cum au și căutat să facă unii psihologi, ca Münsterberg, că voința ea însăși este un complex de sensații și prin urmare prezentând caracter de reprezentări. Că acest lucru este posibil sau nu, e o chestiune pe care numai o cercetare psihologică pozitivă poate s'o decidă. Şi indiferent de rezultat, problema transcendenței nu este rezolvită cu aceasta. Căci așa cum teoria cunoștinței s'a dovedit a nu fi în funcție de fiziologie, ea nu este în funcție nici de psihologie, care este tot o știință particulară. Hotărîtor în această chestiune este după Rickert faptul că atât impulsul cât și oprirea ce-l ține în loc sunt obiecte imanente. Iar că sunt mai mult decât obiecte sau conținut de conștiință, ar trebui să se dovedească. Şi chiar dacă s'ar dovedi acest lucru, nu urmează câtuși de puțin că ceea ce-i independent de voință, este totodată independent și de subiectul *cunoscător*. Că eul întreg nu este numai cunoscător, ci și voind, este de sigur exact. Dar tot așa de exact este că voința e numai un element în eu alături de alte elemente. Şi de aceea se poate ca ceva să fie independent de voință, fără să fie totuși independent, în orice privință, și de subiect. De aceea ideea lui Dilthey se dovedește în chipul acesta inutilizabilă pentru problema transcendenței și menită să provoace o deviere dela punctul esențial al chestiunii. Pe epistemolog nu-l interesează dacă există ceva independent de omul întreg. De *această* independență el nu se îndoiește, fiindcă ea nu intră în prevederile îndoielii epistemologice. « Pe noi nu ne interesează deci absolut de loc aici

ceea ce este independent sau dependent de voinţă. Noi căutăm noţiunea *cunoaşterii*, şi de aceea avem voie să întrebăm numai despre obiectul independent de subiectul cunoscător sau *teoretic*. Numai intelectul este esenţial în această legătură (Zusammenhang) ». Atacul lui Dilthey că subiectul, numai cunoscător, este o abstracţie şi ca atare nu e propice pentru rezolvirea transcendenţei, — nu clatină cu nimic poziţia imanenţei. « Ar fi din contra rău pentru semnificaţia epistemologică a acestei doctrine, dacă ar fi altfel. In ceea ce Dilthey atacă, se află fără înconjur *tăria* poziţiei noastre. Numai realitatea independentă de subiectul cunoscător şi nu de omul întreg, [realitate] care trebue (soll) să fie obiect al cunoştinţei, este transcendentă şi este îngăduit să fie pusă la îndoială de teoria cunoştinţei ». A dovedi prin urmare că există ceva independent de voinţa empirică a subiectului. nu înseamnă câtuşi de puţin a refuta concepţia imanentistă. Filosofiei imanentiste nici prin minte nu-i trece să pună la îndoială că există « ceva independent de subiectul empiric real şi de conţinuturile lui psihice ». Ea pune la îndoială însă altceva: susţinerea că numai voinţa poate fi numită subiect şi că numai ceea ce există neîndoielnic independent de voinţă, poate fi numit obiect. « Noi putem face şi voinţa noastră conţinut de conştiinţă, ba chiar trebue s'o facem, căci altfel ea nu s'ar lăsa cercetată ca realitate. Dacă se întâmplă însă aceasta, atunci ea a devenit obiect, şi anume obiect pentru un subiect, faţă de care de sigur ea nu stă în raport de opunere, asupra căreia loveşte impulsul voluntar. Voinţa obiectivată este din contra numai pentru un subiect *cunoscător* (erkennendes) şi natura ei constă atunci în aceea, că este conţinut de conştiinţă sau poartă forma conştiinţei (der Bewusstheit). Nicio epistemologie voluntaristă nu poate face să dispară din lume subiectul cunoscător, pur teoretic, care face tot realul obiect imanent, căci cu aceasta ea ar suprima cunoaşterea, deci şi pe sine ca teorie ». Iar dacă subiectul cunoscător nu poate fi înconjurat, atunci nu pot fi ocolite în nici un caz nici întrebările: « Este tot realul un obiect pentru acest subiect, deci conţinut de conştiinţă? Sau: este o realitate care există nu sub formă de conţinut de conştiinţă, ci transcendent? » Şi apoi nu trebue să pierdem din vedere că teoreticianul

voinței presupune știința, — de aceea și vrea el să dea o teorie a voinței — căci el nu vrea să fie o ființă ce vrea numai, ci nu mai puțin și un subiect ce cunoaşte, și atunci, spune Rickert, trebue să i se adreseze întrebarea: « Pe ce se sprijină cunoștința despre impulsul voinței și opunere și însemnătatea pe care ele o au pentru vieața spirituală? *Adevărul* ei nu e îngăduit să fie întemeiat pe rezistența care împiedecă mișcarea subiectului cunoscător, sau pe ceea ce e simțit nemijlocit ca independent de voință. Acesta nu este de sigur obiectul, care împrumută teoriei voinței obiectivitate ».

Cum stau lucrurile cu argumentul voluntarist, la fel stau ele și cu « argumentul social », invocat de A. Riehl. Acest gânditor susține că « simpla existență a sentimentelor altruiste din noi dovedește existența semenilor din afară de noi ». Cu alte cuvinte că, datorită sentimentelor noastre altruiste, noi putem ieși din granițele înguste ale eului nostru propriu, pentru a pune existența a ceva în afară și indepenedent de el. Rickert recunoaște că sentimentele acestea dovedesc existența a ceva independent de subiect « numai atâta vreme cât eu tocmai le simt și le trăiesc cu privire la subiectul simțitor (das fühlende Subjekt) », dar că de « îndată ce eu cunoscând obiectizez existența lor sau privesc teoretic imaginea lor amintitoare (ihr Erinnerungsbild), ele devin conținut al conștiinței, și o lume independentă de conștiință în genere rămâne acum ca și mai înainte problematică ».

Atât argumentul voluntarist cât şi argumentul social sunt argumente bazate pe teorii psihologice. Psihologia este, însă, ca și fiziologia, o știință empirică și ca atare nu are nici dreptul, nici chemarea să se ocupe cu probleme epistemologice. Când se ocupă de subiect și obiect și de raporturile dintre ele, ea tratează aceste lucruri ca lucruri imanente. Că există un obiect, după care trebue să se orienteze cunoașterea, pentru a dobândi obiectivitate, este o chestiune care depășește cu totul domeniul psihologiei. Problema transcendenței este o problemă eminamente epistemologică și pe care, din această pricină, nici o știință empirică nu este în stare s'o rezolve. Ea nu poate fi rezolvată decât de disciplina în sarcina căreia cade, adică de teoria cunoștinței.

Toate încercările făcute, pentru a aduce dovezi întru demonstrarea unei realităţi transcendente, se vădesc zadarnice. Ca atare nu ne rămâne altceva de făcut decât să recunoaştem că întreaga realitate este conţinut de conştiinţă, este realitate imanentă. Identificarea întregii realităţi cu conţinutul de conştiinţă este însă sortit să provoace nedumeriri şi confuzii şi să îndemne la concluzii cu totul eronate. S'ar putea în adevăr crede, că idealismul epistemologic denaturează realitatea, falsifică existenţa. Căci reducând întreaga realitate la conţinutul de conştiinţă, s'ar putea lesne crede că lumea corporală dispare, că nu mai posedăm decât reprezentări, că fizicul este spiritualizat, că este transformat în *psihic*. Cu alte cuvinte, că idealismul epistemologic ajunge în mod necesar la concluzii exact opuse acelora ale concepţiilor « realistice ». Acestea din urmă ajungeau la o metafizică materialistă, cel dintâi trebue să ducă neapărat la una spiritualistă. « Spiritul » ar fi în acest caz adevărata realitate, iar corpurile ar fi « fenomene », simple apariţii ale spiritului. Aceste concluzii ar fi însă cu totul nejustificate. Subiectul epistemologic nu trebueşte gândit ca o unitate de vieaţă sufletească prinsă de un organism, având un început şi un sfârşit în timp. Când se vorbeşte de geneză la conştiinţa gândită epistemologic, se înţelege nu geneza conştiinţei, ci geneza conţinuturilor de conştiinţă. Conştiinţa în genere nu se naşte, nici un dispare. Conştiinţa în genere nu trebue înţeleasă apoi nici în sensul că ar fi un spirit universal sau o substanţă infinită, în sensul în care înţelegeau Descartes şi Berkeley pe Dumnezeu. Subiectul epistemologic nu este nici spirit finit, nici spirit infinit, el nu este în genere de natură psihică. Ca atare nici conţinutul lui nu poate fi considerat ca psihic. A-l considera ca psihic, înseamnă, după Rickert, a-i acorda un sens ontologic, pentru care nu avem absolut nicio îndreptăţire. Dar el nu este nici fizic. Conţinutul conştiinţei în genere, este un conţinut în genere, ce stă deasupra particularităţilor realului, particularităţi despre care teoria cunoştinţei trebue, *la începutul* cercetărilor ei, să facă abstracţie. Căci aceste cercetări se mişcă la început pe un aşa plan de generalitate, încât opoziţia dintre fizic şi psihic n'a devenit încă teoretic diferentă. Când e « de determinat

numai natura generală a întregii existențe reale », nu ne interesează, spune Rickert, « care dintre obiectele reale imanente sunt corpuri și care sunt vieață sufletească, sau ce criterii avem, ca să hotărîm aceasta ». Căci deocamdată importantă este natura generală a existenței, iar nu deosebirile din sânul realității. Demn de reținut este că atât faptele sufletești cât și faptele fizice sunt deopotrivă conținut de conștiință, că o parte din acest conținut este psihic, o altă parte este fizic, și că deci « corpurile nu sunt simple fenomene ale vreunui transcendent necunoscut », ci « sunt realități empirice și tocmai ca realități sunt de pregăsit nemijlocit în conștiință ca tot realul ». Corpurile sunt după Rickert și ele nemijlocit date în conștiință și de aceea sunt conținut de conștiință.

Astfel înțelese lucrurile, concepția imanentistă nu are nimic comun cu o metafizică spiritualistă. Ea se ridică deopotrivă atât în contra materialismului cât și în contra spiritualismului. Corpurile nu sunt după această concepție mai puțin reale decât faptele psihice, cu toate că ele sunt reduse la conținut de conștiință. Ele nu sunt nici mai puțin nemijlocite decât faptele sufletești. Căci individului nemijlocite îi sunt numai propriile lui stări sufletești, pe când acelea ale altora îi devin cunoscute pe baza unor fenomene fizice observate. « De aceea trebue să se spună că pentru indivizi, lumea corporală poartă cantitativ într'o măsură *mai mare* caracterul dării imediate (der unmittelbaren Gegebenheit) decât psihicul. Orice corp nu este numai conținut în genere de conștiință, ci poate, potrivit naturii lui, să fie nemijlocit aflat (erfahren) sau trăit de către orice subiect real. Existența psihică din contra este totdeauna accesibilă numai unui singur subiect individual în acest mod de nemijlocit ». Deaceea nu avem niciun drept de a considera psihicul ca imanent, iar fizicul ca transcendent. « Dacă am vrea să numim transcendent realul, care se află în afara conștiinței *individuale*, atunci întregului psihic străin i-ar reveni caracterul de transcendență. Asupra existenței transcendente a corpurilor din contra nu s'ar putea face o aserțiune universală în genere. Ea ar trebui să fie hotărîtă special pentru fiecare caz în parte. Numai propria vieață sufletească și o parte continuu schimbătoare a lumii corporale

ar fi atunci să se considere ca făcând parte din imanent, şi aceasta ar duce la o noţiune de imanenţă ştiinţifică cu totul inutilizabilă. Pentru fiecare om ar fi atunci altceva imanent şi altceva transcendent decât pentru fiecare altul. Problema imanenţei sau transcendenţei eului în genere n'ar mai avea pentru ştiinţă niciun sens ». Iată motive suficiente pentru a transforma tot realul în conţinut de conştiinţă, şi a abandona subiectul real, spre a adopta subiectul epistemologic. Dar făcând acest lucru, se răstoarnă cu totul concluziile la care ajunge realismul transcendental: ceea ce acesta numeşte « fenomen », este de fapt realitate « adevărată », iar ceea ce acesta consideră drept realitate nu este decât o simplă noţiune. De aceea Rickert subliniază că poziţia pe care o deţine idealismul epistemologic astfel înţeles, mai poate fi caracterizat şi ca *empirism*. Termenul de *pozitivism* ar fi şi el indicat, dacă prin pozitivism s'ar înţelege toate acele teorii care nu admit o despicare a realităţii, în realitate transcendentă absolută şi realitate imanentă relativă. Rickert adaugă că şi termenul de *realism* ar fi nemerit, dacă acest termen n'ar fi primit dela Platon şi Kant semnificări metafizice, care dublează realitatea şi e menit să provoace confuzii. Dacă n'ar fi aceste neajunsuri, « am putea spune că *punctul nostru de vedere* este *adevăratul realism* ». Căci în adevăr, ce urmăreşte el? « El vrea să numească lucrurile, care suntem noi toţi şi pe care le cunoaştem, reale (real) şi cuvântul real (wirklich) să nu-l întrebuinţeze pentru o lume cu totul problematică, adăugată abia prin gândire la realitatea cunoscută. El vrea în special să nu scoboare natura şi istoria sau materialul ştiinţelor particulare la simplă aparenţă şi astfel s'o lase să se desrealizeze ».

Am fi pe o cale cu totul greşită dacă, după această expunere, pe care am făcut-o ceva mai desvoltată, a punctului de vedere al imanenţei reprezintat de Rickert, am trage concluzia că el este până la urmă un imanentist radical. Poziţia imanentistă adoptată de Rickert, a fost numai una premergătoare introductivă, menită să desvăluiască şi să distrugă falsa noţiune de transcendenţă. « Punctul de vedere al imanenţei nu este ultimul, ci *primul* cuvânt al teoriei cunoştinţei ». Tot ceea ce a făcut Rickert până acum, a făcut pentru imanenţă, dar

în vederea transcendenței, — în vederea adevăratei transcendențe, nu a celei false. În legătură cu transcendența el a îndeplinit până acum o operă negativă. Acum el înțelege să treacă la cea pozitivă. De aceea spune el semnificativ: « Transcendentul e mort, trăiască transcendentul ».

Dar problema aceasta a adevăratei transcendențe nu poate fi rezolvită după Rickert decât cu ajutorul și pe baza *judecății*. Nicicând cu ajutorul și pe baza facultății de *reprezentare*. Pentru a dovedi și mai convingător acest lucru, Rickert caută să arate piedecile imense și de netrecut ce stau în calea supoziției, după care cunoaşterea ar avea loc cu ajutorul reprezentărilor, după care reprezentările, còpii ale lucrurilor, ar fi suficiente pentru cunoaşterea realului. Dacă ar fi însă așa, atunci unul din factorii constituenți ai cunoașterii, subiectul, nu ar mai apărea în noțiunea de cunoaștere. « Reprezentările sunt în calitatea lor de còpii, deci ca ceva *reprezentat (als Vorgestelltes)*, la fel ca și lucrurile pe care trebue să le cunoaștem prin ele, pur și simplu *obiecte* ». Deaceea a spune că a cunoaște înseamnă a reprezenta, e totuna cu a suprima rolul subiectului, căci dacă reprezentarea copiază în adevăr obiectul, atunci nu mai avem un subiect ce stă în raport cu obiectul, ci avem numai obiecte ce stau în raport unele cu altele. Să presupunem însă că reprezentările copiază în restrânsul înțeles al cuvântului lucrurile percepute, totuși ele nu vor putea fi numite adevărate. E neapărat nevoie de un subiect, care să *constate* de fapt concordanța dintre original și copie, « și *această* cunoştință nu ar putea fi iarăşi numai o reprezentare ce copiază (eine abblidende Vorstellung), pentru că atunci ar fi să se cunoască de către un nou subiect o nouă concordanță dintre original şi copie, ș. a. m. d. până la infinit ». Rickert caută să demonstreze că în realitate « cunoaşterea nu se află nicăieri pe drumul unei reproduceri cât mai fidele a lumii reprezentărilor », ci că ea dimpotrivă deosebește esențialul de neesențial, reține anumite elemente și neglijează pe altele, alege numai o parte foarte mică din ele și le ordonează în așa fel încât ceea ce obține nu concordă cu « ordinea » dată în percepții. Varietatea realității conținutului de conştiință este în adevăr imensă, nesfârșită, și a-i face o copie fidelă este imposibil.

Conținutul realității percepute rămâne desigur un factor hotărîtor pentru obiectivitatea cunoștinței, dar tot atât de adevărat este după Rickert că această obiectivitate este în funcție și de principiile de selecție și ordonare, « cu ajutorul cărora este biruit teoretic continuul heterogen al materialului imediat trăit ». Dacă s'ar analiza mai îndeaproape lucrurile, s'ar vedea că între percepțiile și reprezentările ce se pretinde că le copiază există tot atâtea inegalități câte egalități, « și totuși aceste inegalități nu fac cunoștința cumva neadevărată, cum ar trebui să se gândească după teoria copie, ci trebue să fie în mod necesar prezente, pentru ca să se poată vorbi în genere despre cunoștință ». Mulți cred că lucrurile se petrec cu cunoștința, cum se petrec în artă: un portret sau un peisaj seamănă cu originalul din natură și că tabloul este cu atât mai bun cu cât copiază mai bine originalul, fără să-și dea seamă că nici în artă nu poate fi vorba de o concordanță precisă între tablou — socotit copie — și original. Intuiția artistică nu este nicicând o simplă copie. Cu atât mai puțin cunoștința științifică. « Noi nu găsim știința cu noțiunile ei nicăieri pe drumul unei cât mai fidele reproduceri a materialului neprelucrat noțional, și chiar când problema ei ar consta în a copia realul cu reprezentări, atunci problema ar trebui să fie deslegată într'o măsură cu atât mai mare cu cât mai fidelă este copierea realității cu reprezentări ». Dar, adaugă Rickert, chiar dacă s'ar admite că pentru a fi adevărată, cunoștința trebue să reproducă fidel realitatea, totuși rămâne o problemă extrem de importantă care prin aceasta nu este deslegată: anume problema « cunoștinței că modelul, care trebue să fie reprodus, este *real* », adică tocmai problema epistemologică prin excelență. Pentru omul de știință particulară aceasta nu este o problemă, pentrucă el *presupune* ca existent « materialul » cunoștinței lui. « Materialul real, care-i stă în față, îi este lui... totodată obiectul », după care el se orientează ca după criteriul (Massstab) cunoștinței lui ». Teoria cunoștinței însă nu trebue să procedeze ca științele particulare, adică nu trebue să lase necercetat tocmai ceea ce se înțelege dela sine. « Din contra, cunoștințele cele mai dela sine înțelese și cele mai sigure sunt pentru ea cele mai importante, pentrucă ele sunt baza tuturor cunoștin-

ţelor. Tocmai aceste baze are a le face problemă a ei, înainte ca să cerceteze cunoaşterea mai puţin înţeleasă dela sine ». Ştiinţele particulare presupun realitatea materialului şi pe ele nu le preocupă la acest material decât însuşirile lui de conţinut. Dimpotrivă problema epistemologică este tocmai problema existenţei, a realităţii. Cu alte cuvinte, când noi cunoaştem ceva ca *real*, teoria cunoştinţei îşi pune întrebarea: după ce mă orientez eu cu aceste prilej ? A răspunde că ne orientăm în reprezentările noastre copiative după realitate, care ar fi modelul, înseamnă a da un răspuns care n'are niciun sens. Rickert atrage atenţia că în filosofia transcendentală trebue să se facă o deosebire strictă între *materialul* real pe care ni-l reprezentăm, şi *obiectul* cunoştinţei, căci materialul nu coincide cu obiectul. « Unde este vorba de cunoştinţă, spune Rickert, că materialul *este* real, obiectul ei dătător de direcţie nu poate să fie însuşi materialul real reprezentat. Ba chiar *acest* obiect nu se lasă în genere cunoscut prin reprezentări. Numai obiectul care coincide cu materialul este reprezentabil ».

Dar problema realităţii — şi trebue să prevenim de pe acum, problema *formală* a realităţii — nu poate fi rezolvită după Richert decât dacă facem deosebirea pe care o făcuse şi Kant, dintre *conţinutul* şi *forma* cunoştinţei. Un exemplu ne va lămuri şi asupra acestei deosebiri. Când noi spunem: « Această foaie este reală », realitatea predicată despre subiectul « această foaie » nu face de sigur parte din conţinutul realului, fiindcă « reală » poate să fie denumită atât toată existenţa fizică precum şi toată existenţa psihică. Fiind aşa de generală, noţiunea de realitate nu poate avea decât semnificaţia unei simple *forme* « goale ». Formă « goală » este şi noţiunea de existenţă, precum forme goale sunt şi noţiunile de lucru şi de însuşire. De îndată ce ne dăm seama de aceste deosebiri între conţinut şi formă, putem vedea numaidecât că teoria cunoştinţei còpii este cu totul insuficientă ca să explice natura cunoştinţei, că ea *presupune* o mulţime de lucruri, care nu trebuesc numai presupuse, ci şi examinate, ba chiar examinate îndeaproape şi adânc. Dacă spunem că judecata: « Această foaie de hârtie este albă», e adevărată, n'am pătruns cu nimic în miezul

problemei şi nici n'am sezisat măcar problema. Pentru a o sezisa, noi trebue să facem *deosebirea*, spune R i c k e r t, între «albul» ca reprezentat şi «albul» ca perceput, şi să *comparăm* pe cel dintâi cu cel din urmă. Deosebirea aceasta este esenţială pentru epistemologie şi ea nu poate fi făcută de teoria cunoştinţei-copii. Conţinutul perceput, «această foaie de hârtie», devine cunoscut, prin aceea că el primeşte forma «albă». Toate noţiunile sunt după R i c k e r t forme şi în comparaţie cu conţinuturile percepute, care sunt totdeauna individuale, ele sunt ca forme totdeauna generale. Insuşi cuvântul «această» din judecata: «această foaie de hârtie este albă» este formă şi ca atare general, ba chiar fiindcă se poate aplica la orice conţinut posibil şi imaginabil, el posedă cea mai mare generalitate posibilă. Nu există cunoştinţă fără formă, fiindcă orice cunoştinţă are loc numai prin aceea că un conţinut primeşte o formă. Şi tocmai acest element esenţial al cunoştinţei, forma, nu este de loc ţinut în seamă de teoria cunoştinţei-còpii. «Teoria cunoştinţei-còpii ignorează forma pretutindeni prezentă şi cu ea problemele care se află ascunse în cunoştinţă, căci abia prin formă ajungem noi în domeniul cunoştinţei. De aceea *toate* problemele teoriei cunoştinţei sunt probleme de formă şi pretutindeni se naşte întrebarea: după ce trebue să se orienteze *forma* conţinutului de cunoştinţă, pentru ca astfel cunoştinţa să devină adevărată, deci cunoştinţă? La această întrebare nu se poate răspunde, spune R i c k e r t, că obiectul ar fi conţinutul realităţii percepute, nici că forma n'ar avea nevoie de niciun obiect. Căci aceasta ar însemna că orice formă, indiferent care, unită cu orice conţinut, indiferent care, să ducă la cunoştinţă adevărată. «Tocmai ceea ce deosebeşte cunoştinţa de materialul orb, numai trăit sau perceput şi ceea ce nu face parte din conţinut, ci din formă, este la ea elementul de care depinde problema obiectivităţii ei». O problemă pe care teoria cunoştinţei-còpii nu este în stare s'o pună, necum s'o rezolve. «Obiectul formei cunoştinţei este până acum cu totul problematic şi cu aceasta totodată obiectul cunoştinţei în genere, fiindcă nu există nicio cunoştinţă fără formă». In tot ce cunoaştem este vorba de un conţinut care a primit o formă, şi anume o formă despre care nu se poate spune sub niciun motiv că

este o copie luată cu ajutorul reprezentării. Şi acum se pune întrebarea, care are o importanță capitală pentru filosofia transcendentală: pentru a afirma că ceva este real, după ce ne orientăm? Pe ce se întemeiază adevărul aserţiunii că ceva real este? A răspunde la această întrebare, că obiectul cunoştinţei îl constitue materialul faptic real, înseamnă a ignora sensul întrebării şi a da un răspuns tautologic, anume că « criteriul pentru forma cunoştinţei realităţii este ceea ce e cunoscut ca real ». Cu acest răspuns nu ne-am lămuri de loc asupra problemei. Un pas mai departe în rezolvirea ei îl facem numai dacă admitem că există un obiect transcendent pe lângă realul imanent, dacă prin obiect înţelegem cu totul altceva decât materialul imanent care este obiect al ştiinţelor particulare, dar nicicând obiect al cunoştinţei în sens epistemologic. Pasul acesta nu-l putem face însă după Rickert decât cu ajutorul judecăţii. Rickert îşi însuşeşte ideea lui Aristoteles şi a atâtor altor gânditori că *adevărul* se află în judecată şi că numai datorită judecăţii putem noi cunoaşte. A cunoaşte, este tot una cu a judeca. De aceea când întrebăm de obiectul cunoştinţei, nu facem altceva decât să întrebăm de obiectul judecăţii. Identificând însă problema cunoştinţei cu problema judecăţii, Rickert ţine din capul locului să atragă luarea aminte că trebue să ne lămurim mai întâi asupra naturii judecăţii. Fiindcă dacă înţelegem judecata aşa cum fac Sigwart şi Wundt de pildă, ca o raportare de reprezentări, ne întoarcem din nou la ceea ce am văzut că este absolut insuficient pentru deslegarea problemei ce ne interesează, adică ne întoarcem la reprezentări şi la teoria cunoştinţei-còpii. Judecata ar reproduce reprezentările, iar reprezentările ar reproduce realul. Judecata n'ar fi altceva decât o copie a copiei. Şi atunci ne-am afla iarăşi în faţa întrebării: Pe ce-şi întemeiază reprezentările, pe care judecată le reproduce, obiectivitatea?

Rickert nu se împacă de loc cu concepţia tradiţională despre judecată. El va căuta deci să demonstreze că judecata nu este nicio simplă analiză a unei reprezentări, cum susţine Wundt, nici numai o simplă sinteză de reprezentări, cum afirmă Sigwart, ci că ea conţine factori de altă natură decât reprezentările şi că tocmai în aceşti factori stă ceea ce este important

la cunoaştere. Fiindcă problema judecăţii este fundamentală pentru problema cunoştinţei, Rickert se ocupă pe larg cu această problemă, aducând contribuţii ce-au exercitat o mare influenţă în filosofia contemporană. De aceea nu se poate înţelege concepţia lui Rickert, dacă nu cunoaştem mai întâi în liniile ei esenţiale teoria pe care o are el despre judecată.

Rickert se ridică împotriva tuturor încercărilor pe care le-au făcut unii gânditori, de a reduce actul judecăţii la un simplu act psihic, de a denatura problemele epistemologice în probleme psihologice. Psihicul nu se caracterizează după gânditorul nostru numai prin aceea că este real, ci şi prin alte însuşiri, pe care, e drept, nu le întâlnim numai la psihic. Tot realul, spune Rickert, ar putea fi împărţit în două clase fundamentale: într'una ar putea fi trecute toate obiectele, care ar fi cercetate numai în *existenţa* lor, care ar putea fi considerate numai în ceea ce ele sunt *pentru sine;* iar în a doua clasă ar putea fi trecute toate acele obiecte care înseamnă ceva pentru *altceva*, care cuprind ceva ce depăşeşte propria lor existenţă, care, cum spune Rickert, *prestează* ceva pentru altceva. Cu alte cuvinte, am avea realităţi libere de orice semnificări, şi realităţi pline de semnificări. Fizica de pildă tratează obiectele ei în existenţa lor liberă de semnificări, în existenţa lor pentru sine. Şi ea face acest lucru pe bună dreptate. Dimpotrivă, biologia este o ştiinţă care tratează organismele ca *organisme*, care nu se mulţumeşte adică numai cu stabilirea simplei lor existenţe, ci consideră organismele ca realităţi pline de semnificări. « Cuvântul « Organon » şi-ar pierde sensul, dacă n'am gândi că orice instrument este un instrument pentru altceva şi prin aceasta dobândeşte o semnificaţie (Bedeutung) care nu coincide cu simpla lui existenţă ». Exact la fel este şi psihologia. Vieaţa sufletească este călăuzită de scopuri şi dominată de prestări (Leistungen). Insăşi noţiunea de organism corporal îşi are originea în conexul de prestări al vieţii sufleteşti şi de aci a fost apoi transpus în biologie. « Toate noţiunile despre psihic sunt originar, spune Rickert, noţiuni de prestare ». Chiar când este vorba de stabilit *deosebirile* dintre diferitele categorii de fenomene sufleteşti, aceste deosebiri nu pot fi făcute decât ţinând seama de prestările şi semnificările

fenomenelor. De sigur, procesele sufletești pot fi studiate și în nuda existență psihică, adică făcându-se cu totul abstracţie de prestările și semnificările lor, ceea ce au și făcut o seamă de psihologi. Totuşi o psihologie, care lucrează cu noţiuni de prestare și cu semnificări, este absolut necesară. Căci o seamă întreagă de procese sufletești nu pot fi determinate și înţelese, dacă se face abstracţie de prestare și de semnificare. Din acestea face parte și judecata. Orice judecată se caracterizează faţă de celelalte categorii de realităţi sufletești prin aceea că singură ea poate fi *adevărată* sau *falsă*. Această caracterizare nu este însă posibilă decât prin aceea că se întrebuinţează *noţiuni de prestare* (Leistungsbegriffe) și se atribue realităţii sufletești în chestiune un sens. « Wahr, oder auch falsch, ist ein psychischer Vorgang *nie* seinem blossen *Dasein* nach, sondern stets nur insofern, als er etwas für etwas anderes, nämlich für die Erfassung einer unabhängig von ihm bestehenden Wahrheit *bedeutet* oder nicht bedeutet. Das Urteilen existiert als wahres Urteilen oder als Erkennen nur in Akten des Meinens oder Verstehens, durch die etwas, das sie selbst nicht wirklich sind, als wahr gemeint oder verstanden wird, und besonders der Begriff des Urteilsaktes lässt sich nur schwer oder vielleicht auch gar nicht von dem Gedanken an diese Leistung für etwas Anderes loslösen. Eine Urteilspsychologie, die das Urteilen als das *definiert*, was wahr oder falsch sein kann, und dann dementsprechend als theoretisch differentes Gebilde untersuchen will, ist daher nur in Gestalt einer Wissenschaft möglich, die mit Leistungsbegriffen arbeitet ». Ceea ce actul judecăţii cuprinde în sine și poate fi numit adevărat sau fals, nu coincide cu realitatea psihică a judecăţii. Ceea ce este adevărat în actul judecăţii, nu este acest act ca realitate psihică, ci ceea ce cuprinde el dincolo de existenţa psihică, *sensul* ei. De aceea, spune Rickert, trebue să se deosebească pe cât se poate de sever între *stabilirea pur psihologică* a existenţei și *interpretarea logică a sensului*, existenţă psihologică și sens logic care stau la un loc în actul judecăţii. Se impune deci, atunci când vorbim de judecată, să fim totdeauna lămuriţi, despre care judecată anume este vorba: despre actul psihologic al judecăţii, și care este material al psihologiei, sau despre sensul ei logic.

R i c k e r t socoate necesară însă încă o deosebire în domeniul sensului însuşi. El distinge un sens « subiectiv » şi un sens « obiectiv ». Sensul « subiectiv » este acela care se află implicat în actul judecăţii, care apare unit cu realul psihic al judecăţii şi este strâns legat de el. Sensul « obiectiv » este adevăratul cuprins logic al judecăţii, acela care există independent şi desprins de realul psihic, e ceea ce numim « adevărul » judecăţii, « und den wir alle gemeinsam als *denselben* meinen und verstehen, wo wir überhaupt urteilen oder etwas als wahr aussagen ». Sensul « obiectiv », care ar mai putea fi numit şi transcendent, se deosebeşte principial atât de realitatea psihologică a judecăţii, cât şi de sensul « subiectiv » care, fiindcă este cuprins în această realitate, poate fi numit şi imanent. Pentru a face evidentă această deosebire, R i c k e r t dă un exemplu. Procesele psihice care se află la baza judecăţii: $2 + 2 = 4$ se caracterizează prin aceea că ele există real numai în câte un individ şi că au un început şi un sfârşit în timp, că au o existenţă temporală. Din contră, cuprinsul logic al judecăţii: $2 + 2 = 4$, nu e ceva ce ar exista în timp şi ar face parte numai din vieaţa sufletească a cutărui sau cutărui individ. « Es wird vielmehr von allen, die es verstehen oder meinen, als etwas Ueberindividuelles *gemeinsam* « erlebt », d. h. es wird von den verschiedensten Individuen als *dasselbe* verstanden, falls es überhaupt so « verstanden » wird, wie es « gemeint » ist, und « dasselbe » kann zwar von mehreren Individuen durch mehrere reale Akte gemeint oder verstanden werden, aber nicht selbst in verschiedenen Individuen als psychische Realität mehrfach *vorkommen*, denn dann wäre es gerade *nicht* « dasselbe » ». Conţinutul judecăţii, acela care singur numai este *adevărat*, nu are nimic a face cu timpul, el nu are nici început, nici sfârşit în timp: într'un cuvânt, nu are o existenţă temporală. Numai actele sufleteşti, substratul lor real, au o asemenea existenţă. « Es gilt vielmehr *zeitlos*, wenn es überhaupt gilt oder wahr ist. Zeitlose psychische Realitäten aber gibt es ebensowenig wie solche, die nicht Bestandteile nur *eines* individuellen Seelenlebens sind ». Conţinutul logic al judecăţii, sensul ei obiectiv, face parte dintr'un imperiu aparte, independent, din imperiul pe care R i c k e r t îl numeşte al *sensului ireal.*

Există deci deosebiri fundamentale între actul real al judecății, sensul ei « subiectiv » și sensul ei « obiectiv ». Dar asta nu înseamnă că între toate aceste trei înfățișări diferite ale judecății nu există nicio legătură. Dimpotrivă, ele stau în contact și au legături între ele. « Der unwirkliche objektive Gehalt wird *von* den wirklichen Akten gemeint oder verstanden, und damit kommen wir von neuem auf den *immanenten* oder *subjektiven* Urteilssinn zurück. Es beruht, wie wir jetzt sagen können, darauf, dass die reelen psychischen Vorgänge etwas für das Erfassen des irrealen, nicht psychischen Gehalts *leisten*, oder: dieser objektive Gehalt ist das « Andere », das dem Akt des Urteilens subjektiven Sinn *verleiht* ». Sensul « subiectiv » sau imanent este acela care face legătura între judecata luată în existența ei psihică și conținutul obiectiv valabil al judecății. Sensul imanent formează așa dar un domeniu intermediar, un *imperiu central* (Mittelreich) față de judecata psihologică și de cea logică. Imperiul acesta al sensului imanent se deosebește de asemeni principial de substratul real psihic al judecății și din această cauză el este cu totul inaccesibil noțiunilor psihologice. Ca sens imanent al actului psihic, el este mai strâns legat cu acesta decât sensul obiectiv, fără ca prin această legătură să dispară deosebirile principiale dintre el și realul psihic cu care este unit. Sensul imanent este de asemeni ireal, formând o sferă specială a irealului.

Judecata nu se prezintă deci așa de simplă, cum au crezut reprezentanții « psihologiei pure », care și-au închipuit că în rezolvirea problemei judecății, se pot dispensa de noțiunile de prestare și de elementele semnificative. Dacă « a cunoaște înseamnă totdeauna a judeca », atunci actul judecății nu mai este o simplă noțiune de existență, ci una de prestare. « Im Akt des Urteilens, der erkennt, haben wir von vornherein einen Begriff, der kein reiner Daseins- sondern ein Leistungsbegriff ist. Ja, nur wo eine Leistung vorliegt, dürfen wir von einem Akt des Urteilens sprechen ».

Pentru a scoate și mai bine în relief, că în adevăr a cunoaște înseamnă a judeca, R i c k e r t pune în comparație judecata cu reprezentarea și întrebarea. A reprezenta nu înseamnă, cum știm acum, a cunoaște. A întreba înseamnă mai mult

decât a reprezenta, fiindcă a întreba înseamnă a căuta cunoştinţa, dar totuşi nici a întreba nu înseamnă a cunoaşte. Să luăm un exemplu. « Soarele strălucitor » este o reprezentare, « străluceşte soarele ? » este o întrebare şi « soarele străluceşte » este o judecată. In toate aceste trei cazuri elementele de reprezentare sunt aceleaşi şi totuşi între primele două şi cea din urmă este o prăpastie de netrecut. Reprezentarea: « soarele strălucitor » şi întrebarea: « străluceşte soarele ? », sunt dincoace de cunoaştere, adică nu pot fi nici adevărate nici false. « Singură judecata poate întruni unul din cele două atribute, al veracităţii sau al falsităţii. Ceea ce judecata are în plus faţă de reprezentare şi întrebare şi o face teoretic diferentă, adică adevărată sau falsă, este elementul asertării, adică faptul că ea este totdeauna o *afirmare* sau o *negare*. Afirmarea şi negarea sunt elemente indispensabile şi constitutive ale judecăţii. In reprezentarea: « soarele strălucitor », în întrebarea: « străluceşte soarele ? » şi în judecăţile: « soarele străluceşte » şi « soarele nu străluceşte », elementele de reprezentare (vorstellungsmässigen) sunt pretutindeni aceleaşi. Dar ele singure nu pot da adevăr, căci primele două produse, în care ele de asemeni apar, nu sunt niciodată adevărate. Abia afirmaţia şi negaţia fac din raportările reprezentărilor un produs, la care se pot aplica noţiunile adevărat sau neadevărat. Actul propriu zis al judecăţii poate de aceea conta potrivit sensului lui *numai* într'o afirmaţie *sau* negaţie şi nu într'un al treilea. « Percepţia ca simplă percepţie nu este cunoştinţă. La percepţie ca percepţie trebue să se adauge actul judecăţii, adică o afirmaţie sau o negaţie, pentru a avea *cunoştinţă*. A determina judecata ca pe o repetare a unei cunoştinţi nemijlocite, cum face de pildă Fries, înseamnă a confunda *condiţia psihologică preliminară*, care e necesară pentru actul real al judecăţii, cu *sensul* logic al acestui act. Astfel, spune Rickert, pentru a aserta că aud sunete, trebue să fi auzit mai întâi sunete, căci numai auzirea sunetelor mă poate determina pe mine să fac judecata: « Eu aud sunete ». Nu auzirea sunetelor este adevărată, ci judecata că aud sunete. « Nu e de loc vorba aci de *motiv*, ci numai de *cunoştinţa însăşi*, şi simpla auzire sau percepere nu este încă o cunoştinţă, nici chiar una imediată ». Când se spune că judecata este o

simplă repetare a intuiției imediate, percepția, sau a reprezentării, se trece cu vederea prăpastia care există între percepție sau reprezentare pe de o parte şi judecată pe de altă parte. « Pasul dela percepţie la *judecata* de percepţie înseamnă pasul dela ateoretic în teoretic. « Cunoştinţă » trebue să se numească ...numai ceea ce potrivit noţiunii sale cuprinde adevăr sau falsitate, şi auzirea sunetelor ca simplă percepţie nu este nici măcar teoretic diferentă ca întrebarea, deci cu totul sigur nici adevărată nici falsă ». Cunoştinţa despre sunetele pe care le aud, nu stă prin urmare în percepţie, ci în judecata asupra lor. « Atâta timp cât *numai* percep, nu cunosc încă, şi anume nici mijlocit, nici nemijlocit ». E adevărat că problema percepţiei este mult mai complicată decât pare la prima vedere, dar un lucru e cert: că acolo unde este vorba de *cunoaștere* perceptivă, percepția este *mai mult* decât o simplă percepţie. « Ea cuprinde judecata afirmativă că perceputul *există* real. Inainte de a fi judecat, nu există cunoştinţă încă şi de aceea și cea mai nemijlocită cunoştinţă trebue să aibă forma unei judecăţi, în al cărei sens se află continuu o afirmaţie sau o negaţie ».

Acolo unde e vorba de cunoștință desinteresată, de cunoștință pentru cunoștință, de cunoștință de dragul cunoștinței, judecata, spune Rickert, trebue privită ca un *răspuns* la o *întrebare*, căci punerea problemei stă înaintea rezolvirii ei. De aceea judecata pe care am mai avut-o ca exemplu mai sus, « acesta este real », ar trebui linguistic să aibă forma următoare: « acesta este (da) real ». « Acesta » este conținutul și totodată subiectul judecății, « real » este forma și totodată predicatul judecății. Dar forma « real » este predicat numai datorită actului judecății, care, *afirmând*, atribue forma-predicat, conținutului-subiect. Judecata: « acesta este (da) real », redă toate elementele esențiale ale judecății, adică subiectul, copula, afirmația și predicatul. Astfel stând lucrurile cu orice cunoștință, e ușor de văzut ce fundament poate avea o cunoștință imediată care să nu fie judecată. « Ea ar fi un « subiect », fără predicat şi raportare, o reprezentare (Vorstellen) a *conţinutului* « orb » fără *formă* teoretică, deci teoretic nici măcar diferentă ».

Pentru Rickert este prin urmare clar: a percepe, a reprezenta, nu înseamnă a cunoaşte. « Simplele reprezentări nu

posedă încă însemnătate teoretică ». Numai când judecăm, sezisăm noi adevărul, numai când judecăm, cunoaştem. De aceea noţiunea de cunoştinţă este indisolubil legată cu noţiunea de judecată. « Jede Erkenntnis beginnt mit Urteilen, schreitet in Urteilen fort, und kann nur in Urteilen enden. Sie besteht also als « aktuelle » Erkenntnis, allein aus Urteilsakten ». Afirmarea sau negarea sunt elemente absolut constitutive ale procesului cunoaşterii, iar subiectul cunoscător trebue determinat ca un subiect, care, cunoscând, afirmă sau neagă. « Der eigentliche Erkenntnisakt besteht im Bejahen oder Verneinen, das theoretische Subjekt ist mit Rücksicht auf s ine Erkenntnisleistung und seinen theoretischen Sinn stets als ein bejahendes oder verneinendes Subjekt zu deuten ».

Ceea ce am cunoscut până acum în legătură cu judecata şi cunoştinţa după Rickert, sunt lucruri importante, dar încă nu ceea ce constitue contribuţia originală şi cea mai interesantă a lui Rickert în legătură cu problema cunoştinţei. Partea aceasta abia acum începe. Este după Rickert cu totul greşită determinarea ce să dă judecăţii, că aceasta ar fi o privire « contemplativă », indiferentă (teilnahmslos), o cugetare de care subiectul se ţine la distanţă, la care nu participă cu nimic. Nu, ci comportarea noastră, când judecăm, este asemănătoare comportării noastre când voim. Când voim, ne *comportăm alternativ*, adică sau râvnim ceva, sau detestăm (verabscheuen). Această comportare alternativă o întâlnim şi la judecată. Afirmarea sau negarea exprimă o *atitudine alternativă*: orice afirmare este o *aprobare*, orice negare este o *desaprobare*, sau, cum spune Rickert, « în afirmare sau negare capătă expresie o *aprobare* sau o *desaprobare* sau cum putem spune pentru a scoate îndată în relief punctul hotărîtor, o atitudine alternativă faţă de o *valoare* ». Rickert ţine să atragă atenţiunea că prin aceasta el nu vrea să susţină lucrul ce se înţelege dela sine, anume că oricărei judecăţi adevărate i se atribue o valoare şi oricărei judecăţi false o non-valoare, ci ceva mai mult şi de o mai adâncă semnificaţie, anume, « că actul judecăţii însuşi ca afirmare şi negare trebue să fie identificat potrivit *sensului* lui cu atitudinea faţă de o valoare sau non-valoare ». Dar arătând că actul judecăţii e o comportare alternativă şi e

identic cu o atitudine față de valori, că este un « Akt des theoretischen *Wertens* », cu aceasta R i c k e r t a arătat totodată și prăpastia ce există între simpla reprezentare pe de o parte și judecată pe de altă parte. « Atâta vreme cât reprezentările sunt numai reprezentate, ele vin și pleacă, fără ca noi să ne sinchisim de ele. Ele nu ne interesează atunci. Ele ne sunt indiferente ». Cu totul altfel stau însă lucrurile atunci când vrem sau când judecăm. « ... Wie wir etwas entweder begehren oder verabscheuen wenn wir wollen, so stimmen wir einem Etwas entweder zu oder weisen es ab, wenn wir urteilen ». Atitudinea față de valori este constitutivă actului judecății. Fundamental greșită este prin urmare după R i c k e r t opinia că funcțiunea reprezentării și aceea a judecății s'ar asemăna, fiindcă ambele s'ar comporta « contemplativ » și s'ar opune prin aceasta voinței, care se comportă « activ ». Căci lucrurile stau cu totul altminteri. Actul judecății implică, după cum am văzut, o comportare activă și în acest caz el se aseamănă cu actele de voință și trebue pus în aceeași clasă cu voința, care clasă este opusă aceleia a reprezentării, cu toate că în multe privințe actul judecății se deosebește de acela al voinței. « Es steckt im Urteilsakt, und zwar als das für den Ausdruck seines logischen oder theoretischen Sinnes Wesentliche, um mit Bergmann zu reden, in der Tat ein « praktisches » Verhalten, das im wahren Bejahen einen Wert billigt oder annerkennt und im wahren Verneinen einen Unwert missbilligt oder verwirft ». Este aproape de prisos să se adauge că ceea ce-i valabil despre judecată, este valabil și despre cunoaștere, că prin urmare « das Erkennen selbst mit Rücksicht auf seine Leistung als ein Werten zu deuten ist. Nur Akte des Wertens sind wahr oder falsch ». Comportarea alternativă nu poate fi înțeleasă ca atare fără noțiunea de valoare. « Erst dem Wert gegenüber bekommt das alternative Verhalten des Billigens oder Missbilligens einen *Sinn*. Was ich anerkennend bejahe, kann ich nur um seines Wertes willen bejahen, was ich verwerfend verneine, *muss* ich um seines Unwertes willen verneinen, genau ebenso, wie ich etwas nur um seines Wertes willen begehre oder es nur um seines Unwertes willen verabscheue. Die Worte Bejahen und Verneinen, mit denen wir die rein theoretischen

Erkenntnisakte bezeichnen, haben gar keine angebbare Bedeutung mehr, wenn sie nicht ein Werten bedeuten ». Numai datorită actului afirmării sau aceluia al negării ***conţinutul*** cunoştinţei, ce se află ca reprezentări în conştiinţă, capătă ***formă*** teoretică. Atitudinea de apreciere, de valoare, nu poate să lipsească din nicio cunoştinţă. « Dies Werten darf nicht fehlen, falls eine Erkenntnis, d. h. etwas, das wahr oder falsch sein kann, zustande kommen soll, ja das Werten hat, weil es dem Inhalt erst die Form gibt, als der eigentliche Erkenntnisakt zu gelten ». Şi numai dacă înţelegem subiectul în sensul că afirmă, că ia atitudine, că apreciază, avem cu adevărat un subiect cunoscător. « Erst mit dem bejahenden, stellungnehmenden, *wertenden* Subjekt tritt ein Subjeckt des Erkennens auf, das diesen Namen verdient, und das Subjekt darf, falls es zu irgendeinem « Erkennen » kommen soll, ebensowenig fehlen wie der davon unabhängige Gegenstand. Erst im dem Anerkennen eines Wertes haben wir den Akt zu sehen, den das Subjekt vollziehen muss, um den Gegenstand, worin er auch bestehen mag, in seinem Besitz zu bringen. Vorstellungen mit ihrem bloss vorgestellten Inhalt sind dem Wesen ihrer Leistung nach niemals schon *theoretische Subjektakte*. Nur wertenden Bejahungen kommt dieser Akt-Sinn zu ».

Orice act de cunoaştere este după Rickert un act de recunoaştere a unei valori. In orice act de cunoaştere se recunoaşte o valoare sau se respinge o non-valoare. Rickert spune: « *Erkennen ist seinem logischen Sinn nach Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten*, während *Irren* dementsprechend als *Verwe fen von Werten und als Anerkennen von Unwerten* verstanden werden muss », lucruri ce puteau fi trecute cu vederea, atâta vreme cât judecata era înţeleasă ca o simplă analiză sau sinteză de reprezentări, contemplarea teoretică, ca o intuire pasivă a obiectului. Din momentul însă în care e stabilit că « sâmburele actului teoretic al judecăţii », se află în afirmare sau negare, atunci consecinţa acestui adevăr se impune în chip necesar: a cunoaşte înseamnă a recunoaşte valori sau a respinge non-valori, iar a greşi înseamnă a respinge valori şi a recunoaşte non-valori.

« Recunoaşterea, spune şi Bruno Bauch, care în această privinţă este de acord cu Rickert, nu înseamnă deci comportarea emfatică în al cărei sens suntem obişnuiţi să întrebuinţăm cuvântul în vieaţa curentă, unde de fapt are semnificarea de « aprobare », de înaltă stimă, de laudă, etc. Nu este nici măcar necesar ca în judecata faptică [Bauch face deosebirea între judecată faptică şi judecată logică] să aibă loc o reprezentare asupra raportului ei cu judecata logică. Aceasta este treaba logicianului... Numai a lăsa să valoreze valabilitatea unei judecăţi logice în genere, indiferent a cărei judecăţi logice şi fără considerare la structura ei, aceasta e ceea ce are de spus recunoaşterea pentru judecata faptică »[1]).

Dar susţinând că judecata şi deci cunoaşterea implică o atitudine faţă de valori, că teoreticul el însuşi cuprinde un esenţial moment practic, Rickert ţine să sublinieze că prin aceasta nu vrea să reducă teoreticul cu totul la practic, să suprime, cu alte cuvinte, teoreticul. Teoreticul rămâne mai departe teoretic, cu toate că el conţine momente practice. « Im übrigen bleibt das Urteilen insofern « rein theoretisch », als es nur wahr sein will und nicht anderes als Erkenntnis enthalten darf ». Noi suntem obişnuiţi, spune Rickert, să vedem *aprecieri* numai în vieaţa *extrateoretică*, ceea ce este o eroare. Căci, cum am văzut, *aprecieri* (Wertungen) există şi în domeniul pur teoretic, şi anume există ca momente indispensabile şi constitutive ale teoreticului. Prin urmare teoria rămâne mai departe pură teorie, cu toate că ea conţine elemente practice.

Rickert ţine să mai prevină o confuzie eventuală. Afirmând că « Jedes Urteil... ist eine Beurteilung oder eine Wertung », el ţine să atragă atenţia că prin aceasta nu vrea să înţeleagă că orice judecată este o judecată de valoare. Judecăţile de valoare rămân şi mai departe o clasă specială şi restrânsă de judecăţi ca: « Acest miros este plăcut », « Acest tablou este frumos », « Această voinţă este morală »; când Rickert susţine că « jedes Urteil... ist eine Wertung », că orice judecată este o recunoaştere de valori, e vorba despre înseşi jude-

---

[1]) Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923, pag. 162.

căţile de *existenţă* sau *reale*, ca de pildă «această foaie de hârtie este reală». Adică el susţine tocmai despre judecăţile, «în al căror *cuprins* obiectiv nu apare nicio noţiune de valoare», că sunt în esenţa lor logică recunoaşteri de valori, că sunt aprecieri (Wertungen).

După ce ştim cum se prezintă natura actului subiectiv al cunoştinţei, se pune o altă problemă ce trebue rezolvită. Se pune anume problema să «ştim ce afirmăm sau negăm atunci când judecăm, ce se recunoaşte şi ce se aprobă prin actul judecăţii. Sau, cu alte cuvinte: în ce constă scopul a cărui atingere o urmăreşte cunoştinţa, atunci când vrea să fie obiectivă? Pentru a da însă răspunsul adecvat la aceste întrebări, Rickert crede necesar să lămurească, în *genere*, noţiunea de valoare, o noţiune dintre cele mai discutate şi mai echivoce. De obiceiu valoarea e considerată ca ceva real, ceea ce după Rickert este cu totul greşit. In două sensuri este considerată valoarea ca reală. Fiindcă există obiecte *reale* care posedă valoarea, se crede că valoarea ea însăşi este reală, o eroare dintre cele mai grave. Căci ceea ce este real la un tablou, e pânza, coloarea, lacul, dar nu valoarea lui estetică. Valoarea lui estetică este unită cu aceste lucruri reale, fără să se identifice cu ele. Aceste obiecte reale, care sunt unite cu valori, Rickert le numeşte *bunuri*. Din această categorie de «valori» fac parte şi «valorile economice», cu care se ocupă economia politică. Pe de altă parte, fiindcă subiectele reale apreciază valorile, fiindcă subiectele prin unele din actele lor iau atitudini faţă de ele, se crede că un tablou de pildă devine operă de artă sau o realitate, un bun, datorită faptului că aceste subiecte le atribue valori. Dar şi o opinie, şi alta este greşită. «Este fără îndoială exact că valorile sunt pentru noi totdeauna unite cu aprecieri (Wertungen) sau că noi putem *găsi* valori numai la bunuri reale. Dar valorile sunt tocmai unite cu realităţi şi tocmai de aceea nu sunt *acelaş lucru* ca aprecierile sau bunurile reale. Valoarea din contra face parte ca valoare dintr'o sferă noţională proprie şi cu totul alta decât tot ceea ce este real», aşa cum am văzut că este cazul cu sensul. Când e vorba de acte de aprecieri, este foarte normal să se întrebe dacă ele există sau nu. Când este însă vorba de valori *ca valori* în strictul

înțeles al cuvântului, întrebarea despre existența lor nu are niciun sens, este de-a-dreptul absurdă. Despre valori se poate numai întreba, dacă ele sunt *valabile* sau nu, niciodată însă dacă există sau nu. « Intr'un cuvânt *bunurile* și *aprecierile* nu sunt valori, ci uniri de valori cu realități. De aceea valorile ele însele nu se găsesc nici în domeniul obiectelor reale, nici în acela al subiectelor reale. Ele formează un imperiu pentru sine, care se află *dincolo de subiect și obiect*, atâta timp cât cu aceste cuvinte ne gândim numai la realități ». Rickert recunoaște că în imperiul valorilor trebue să se facă o serie de distincții, căci nu toate valorile valorează absolut, cum sunt de pildă valorile hedonice, care valorează « numai pentru eul individual în locul de spațiu și în punctul de timp, în care individul are afectul de plăcere ». Dar aceasta este o chestiune ce nu stă în strânsă legătură cu problema judecății și deci a cunoștinței.

Când afirmăm, în genere când asertăm, avem nevoie de un *criteriu* faptic al adevărului, fiindcă altfel n'am putea afirma sau nega, n'am putea în genere judeca. Acest criteriu ne este dat imediat în starea sufletească, numită certitudine; pe baza acestei stări sufletești deosebim valoarea pe care o recunoaștem prin judecata afirmativă. Intre existența momentană și trecătoare a realității psihice și valabilitatea valorilor nu este nicio legătură: una nu impietează cu nimic domeniul celeilalte. « Selbst wenn das wirkliche psychische Sein etwas ganz Vorübergehendes ist, sind wir trotzdem davon ueberzeugt, dass das Urteil oder die Bejahung, zu der wir dadurch veranlasst werden, überall und immer vollzogen werden soll. Vorstellungen, z. B. eine Reihe vom Tönen, kommen und gehen. Das Urteil aber, dass ich sie gehört habe, hat, auch wenn die Töne die flüchtigste und gleichgültigste Sache von der Welt sind, eine über sie hinausgehende Bedeutung insofern als es nicht denkbar ist, dass ich jemals mit Recht urteilen könnte: nein, ich habe die Töne nicht gehört ». Sau cu alte cuvinte: « Bei jedem Urteilsakt setze ich in dem Augenblick, in dem ich bejahe, voraus, dass ich damit etwas anerkenne, was völlig unabängig von meinem momentan vorhandenen realen psychischen Zustande *zeitlos* gilt ». Actul judecății cuprinde o

semnificare logică și presupune valabilitatea supratemporală, absolută, a valorii, și această particularitate a lui este ceea ce deosebește aprecierea *logică*, judecata, de aprecierea hedonică. Prin semnificarea logică pe care o cuprinde, actul judecății se deosebește de toate celelalte procese sufletești și tot ea este aceea care conferă oricărei judecăți adevărate o valabilitate înafară de timp. « Valoarea recunoscută în orice judecată adevărată este, pentrucă e absolută în valabilitatea ei, deasemeni și *independentă* de orice conținut de conștiință real individual, care ca fenomen temporal are totdeauna un început și un sfârșit ». Valorile sunt independente de actele reale de conștiință ale indivizilor cari, în judecățile lor, le recunosc, dar indivizii cari judecă se simt *dependenți* de ele. « Când vrem să judecăm, noi suntem obligați de starea de certitudine, mai precis de valoarea, despre care ea ne informează: noi nu avem voie să afirmăm sau să negăm arbitrar. Noi suntem determinați de o « putere », căreia i ne supunem, după care ne orientăm sau pe care noi o recunoaștem ca obligatorie pentru noi ». E aici vorba de o putere supraindividuală, pe care nimeni n'o poate tăgădui, pe care oricine a simțit-o, când a vrut să enunțe o judecată adevărată. « Dacă aud tonuri și vreau în genere să judec, eu sunt cu alte cuvinte neapărat *constrâns* să afirm că aud tonuri. Fără o astfel de « necesitate » eu mă găsesc în starea de incertitudine și în genere nu judec, sau în orice caz știu că nu ar trebui să judec. Starea certitudinii, mai precis valoarea, despre care ea îmi dă de știre, împrumută judecății mele, când afirm, caracterul *necesității* necondiționate ». Această necesitate nu lipsește din nicio judecată, chiar când e vorba de constatarea unui fapt cât de simplu și elementar. Necesitatea aceasta care caracterizează judecata în genere și care din această cauză este numită de Rickert « necesitate de judecată » (Urteilsnotwendigkeit) se deosebește cu totul de necesitatea pe care o întâlnim la percepție și reprezentare. « Die Notwendigkeit, um die es sich beim Urteilen handelt, ist nicht wie die des Vorstellens eine Notwendigkeit des realen Seins oder des *Müssens*. Sie kann es nicht sein, denn wenn wir uns auch bestimmt fühlen von einer « Macht », die von uns unabhängig ist, so besteht das Urteilen doch

immer in einer Anerkennung, und anerkennen kann man, wie wir wissen, nur einen *Wert*. Dessen Notwendigkeit aber ist nie die des wirklichen Seins, denn Werte sind als Werte überhaupt nicht real. Daher verstehen wir unter Urteilsnotwendigkeit auch nicht etwa den psychischen « Zwang » oder die *kausale* Notwendigkeit, die den Akt der Bejahung wirklich hervorbringt... Die Urteilsnotwendigkeit, die wir meinen, kann mit ihr deswegen nicht zusammenfallen, weil sie nicht die reale Ursache, sondern der logische « Grund » des Urteilens ist ». Mergând mai departe cu preciziunea, Rickert spune că necesitatea de judecată este « eine Notwendigkeit des Sollens ». « In ein Sollen verwandelt sich der zeitlos geltende, vom Akt der Zustimmung unabhängige Wert, sobald er auf ein Subjekt und dessen Wertung bezogen wird. Die Notwendigkeit *fordert* vom Subjekt Anerkennung, auch ohne faktisch anerkannt zu sein. Das ist ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Sie tritt dem Urteilenden gegenüber als ein *Imperatif*, den wir beim Bejahen dann gewissermassen in unseren Willen aufnehmen und ihn uns so zu eigen machen. Kurz, es ergibt sich die für unsern Zusammenhang entscheidende Einsicht: was mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das durch Urteilsnotwendigkeit verbürgte *Sollen*, das ich bejahend anzuerkennen habe ». Judecățile sunt adevărate, fiindcă se supun imperativului, fiindcă recunosc « das Sollen ». Noțiunea de valoare nu este pentru judecata adevărată o noțiune derivată, adică judecata nu dobândește o valoare, *fiindcă* este adevărată, ci adevărul judecății se determină cu ajutorul valorii pe care ea o recunoaște. Iar pentru a distinge valorile ce sunt recunoscute de către judecăți de celelalte valori, etice, estetice, religioase, etc., Rickert le numește valori logice sau *teoretice*. Adevărul oricărei judecăți este o valoare teoretică, pe care ele o obțin prin aceea « dass sie ein Sollen anerkennen, und zwar jenes Sollen, das mit seiner Notwendigkeit dem erkennenden Subjekt richtunggebend als Massstab gegenübertritt ». Inseși judecățile ce se raportează la real, nu-și derivă adevărul din raportul cu realul, ci şi-l bazează pe conformitatea lor cu imperativul. « Die Warheit der Urteile über das Wirkliche ist nicht etwa aus ihrem Ver-

hältnis zum Wirklichen abgeleitet, d. h. die Wirklichkeitsurteile sind, erkenntnistheoretisch betrachtet, nicht deswegen wahr und wertvoll, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern vom Standpunkte des empirischen Realismus *nennen* wir das allein mit Recht « wirklich », was von Urteilen als wirklich bejaht werden soll. Oder: es hat lediglich der Inhalt als wirkliches « Subjet » zu gelten, zu dem die Form der Wirklichkeit als « Prädikat » gehört, und dem sie daher vom bejahenden Subjekt sollensnotwendig beizulegen ist ». Pentru a înțelege cum trebue aceste lucruri, Rickert atrage atențiunea că toată această desbatere are ca problemă centrală o problemă de *formă*. Rickert distinge între « realitate » ca formă și « real » ca conținut, între « existență » ca formă și « existență » ca conținut. Numai dacă ținem seamă de aceste distincții, putem înțelege cum conținutul poate deveni « real sau existent » prin aceea că judecata, supunându-se imperativului, lui « Sollen», atribue conținutului forma realității sau a existenței. Avem aci o concepție cu totul opusă celei obișnuite de a privi lucrurile, avem o privire « copernicană »: « Nicht um die *Realität* « dreht sich » das erkennende Subjekt, damit es dadurch theoretisch *wertvoll* werde, sondern um den theoretischen Wert hat es sich zu « drehen » wenn es die Realität erkennen will ». Noțiunile de real, ca conținut, de realitate, ca formă, de « trebue » și de subiect care judecă și judecând apreciază, stau într'o strânsă legătură, care este hotărîtoare pentru întreaga cunoștință.

Totuși o atare concepere și soluționare a problemei nu va mulțumi pe cei cari sunt înfeudați doctrinei că orice cunoaștere este o copiere a realității și după care orice judecată afirmativă se orientează după real. Lucrurile sunt socotite cu petrecându-se în modul următor. Percep foaia de hârtie din fața mea și enunț judecata: această foaie este reală. Judecata n'ar face în acest caz altceva decât să exprime cu alte cuvinte ceea ce cuprinde reprezentarea: judecata este considerată ca adevărată, fiindcă redă reprezentarea pe care o am despre hârtie că este reală. Expresiile: « Bucata de hârtie reală » și « această bucată de hârtie este reală » ar avea aceeași valoare cognitivă. Din punct de vedere epistemologic n'ar exista deci

absolut nicio deosebire între problema reprezentării şi problema judecăţii. O credinţă însă, cum nu se poate mai greşită după Rickert, bazată pe o înţelegere greşită atât a reprezentării cât şi a judecăţii. « Ich stelle niemals ein Blatt Papier als real oder wirklich vor, sondern ich stelle nur ein Blatt Papier vor, d. h. einen bestimmten wahrgenommenen oder erinnerten, theoretisch indifferenten Inhalt. Als real oder wirklich *beurteile* ich diesen Inhalt oder das Blatt, und das Urteilen besteht nicht aus einem Auseinanderlegen oder Zusammensetzen von Vorstellungen oder aus irgendeiner anderen bloss äusserlichen Umformung, sondern es bedeutet die Zustimmung zu der Vorderung, den vorgestellten Inhalt als real oder wirklich zu *bejahen*. Die « prädikative » Verbindung gibt keinen logischen Sinn, ohne dass sie das Sollen anerkennt. Prädizieren bedeutet nie bloss Vorstellen, sondern immer Stellungnehmen zu einem theoretischen Wert. Nur auf dem Sollen also und nicht auf dem real Seienden kann die Wahrheit des Urteils, dass dies Blatt Papier real ist, beruhen ».

Partizanii cunoştinţei-còpii uită că, dacă nu se admite recunoaşterea imperativului, trebue să ştii mai dinainte ce este real, pentru a şti cărui conţinut i se cuvine forma realităţii: « denn um zu *wissen* wechem Inhalt die Wirklichkeit zugehört, muss man bereits geurteilt *haben* und um wahr darüber urteilen zu können, kommt man wieder auf die Notwendigkeit des durch nichts gestützen, « frei schwebenden » Sollens, das diesen Inhalt mit der Form der Wirklichkeit als zusamen*gehörig* verknüpft, als auf den *letzten*, ja den *einzigen Massstab* für die Richtigkeit des Urteils, dass dies wirklich ist, zurück ». Valoarea *actului* judecăţii nu poate fi derivată din real, ci numai din valabilitatea lui Sollen. Ceva poate fi recunoscut ca real, numai fiindcă s'a recunoscut valabilitatea lui Sollen, numai fiindcă se orientează după Sollen. Teoria cunoştinţei-còpii presupune tocmai ceea ce trebue deslegat, mişcându-se într'un cerc vicios. Realul sau existentul nu este ceva independent de subiectul cunoscător, ci este predicat ce se afirmă despre un subiect în judecată pe baza valabilităţii lui Sollen. « Das Seiende oder Wirkliche ist als teoretisch differentes Gebilde seinem Begriffe nach immer schon das als seiend oder als wirklich

Beurteilte ». Sau cu alte cuvinte: « Das reale Sein ist nicht etwas, *über* das geurteilt wird, und das es daher auch ohne urteilendes Subjekt gäbe, sondern das reale Sein ist das, *was* ausgesagt, was als Prädikat einem « Subjekt » beigelegt wird, weil zu diesem Inhalt diese Form gehört, und das « Sein der Objekte » ist daher überhaupt *nichts*, wenn es nicht Bestandteil eines bejahenden Urteils ist, welches die Zugehörigkeit dieser Form zu einem Inhalt des Bewusstseins behauptet und damit ein *immanentes* Objekt als real seiend erkennt ». Realitatea este o formă ce se atribue unui conținut al conștiinței de către conștiința însăși ce operează cu judecăți. Realitatea există de aceea numai pentru conștiința judecătoare, « für ein urteilendes Bewusstsein ». « Das Wirkliche heisst erkenntnistheoretisch schon das als wirklich Beurteilte oder Erkannte. Um sich beim Urteilen nach dem Wirklichen richten zu können, müsste man bereits wissen, was wirklich ist, oder geurteilt haben, und dann brauchte man keinen Gegenstand für das Urteilen mehr. Erst muss man urteilen, dann weiss man, was wirklich ist, und nicht umgekehrt. Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, dass etwas als real seiend oder wirklich beurteilt werden *soll* ».

Suntem acum atât de departe cu cercetarea, încât putem răspunde la întrebarea fundamentală de mai sus: care este obiectul cunoștinței, după care aceasta are a se orienta și datorită căruia ea capătă obiectivitate? Răspunsul nu poate fi decât unul și simplu: imperativul, trebue, *das Sollen*, numai el. E singurul răspuns ce se poate da la această întrebare, pe drumul subiectiv luat, care pornește dela actul cunoștinței și caută să stabilească obiectul ei: « *Falls Erkennen Bejahen ist, ist sein Massstab das, was bejaht wird, und was der Urteilsakt bejaht oder anerkennt, liegt stets in der Sphäre des Sollens, nie in der des realen oder wirklichen Seins* ». Sfera lui « Sollen » este ireală și despre ea nu se poate spune că există, ci numai că e ireal valabilă. E prin urmare clar: « Der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis ist nicht etwas Wirkliches, sondern das unwirkliche Sollen, das urteilsnotwendig gilt... *Wir erkennen... Wirkliches, gerade dadurch, dass wir Unwirkliches* anerkennen ». Rickert a numit înadins imperativul, das Sollen, trebue, obiect al cunoștinței, tocmai pentru ca prin această expresie ce

pare paradoxală, să scoată mai bine în relief factorul teoretic al cunoştinţei. Numai ştiinţele particulare, care presupun existenţa realului, pot vedea în real obiectul lor, fiindcă ceea ce le interesează pe ele la real este tocmai conţinutul lui. Teoria cunoştinţei însă, care vrea să ştie ce înseamnă real, nu poate vedea decât în *trebue* factorul constituent de obiectivitate al aserţiunii că ceva este real. Das Sollen, trebue, este obiectul cunoştinţei, fiindcă singur el este în stare să spună dacă o formă se cuvine unui conţinut sau nu, fiindcă după el trebue să se orienteze subiectul cunoscător, pentru a cunoaşte obiectul. Trebue este factorul suprem de garantare a obiectivităţii cunoştinţei. « Ueber das Sollen weist eine *logische* Notwendigkeit uns nie hinaus ».

Astfel se prezintă obiectul cunoştinţei, dacă luăm calea subiectivă în tratarea problemei cunoştinţei, adică dacă pornim dela subiectul cunoscător ca subiect judecativ. Ce se întâmplă însă, dacă privim obiectul cunoştinţei independent de subiectul cunoscător? Cum se prezintă în acest caz « obiectul »? Rickert, care recunoscuse din capul locului justificarea a două căi în tratarea problemei cunoştinţei, îşi pune şi această problemă. Inainte de a răspunde, el reaminteşte că orice obiect teoretic se compune din conţinut şi formă, că un obiect se constitue ca obiect atunci când un conţinut capătă o formă, că forma e teoreticul obiectului: fără formă un există obiect. Forma ridică obiectul în regiunea teoretică, iar ceea ce este teoretic la obiect face parte din sfera *valorii*, căci numai o valoare poate căpăta atribuţiile lui Sollen. Forma poate fi determinată nu numai negativ, ca opusă conţinutului, ci şi pozitiv. Pozitiv determinată, spune Rickert, «*forma teoretică este valoarea teoretică, care constitue obiectul teoretic* ». Când apucăm calea subiectivă, conţinutul şi forma ne apar separate, iar imperativul, Sollen, făcând legătura între ele. Dacă facem însă abstracţie de subiect şi privim obiectul ca deja cunoscut, imperativul, Sollen, dispare, devenind de prisos. El dispare în elementul care constitue obiectul, adică în valoare. Forma devine în acest caz valoare. « Conţinutul o «*posedă*» sau « stă » în ea ». Forma teoretică, devenită valoare, se opune acum conţinutului aform, care fiind aform, este teoretic indiferent.

Rickert a reuşit până acum să ne arate că realitatea este imanentă, şi că transcendent este numai imperativul, Sollen, dobândind astfel o nouă concepţie despre transcendenţă. Pentru dovedirea obiectivităţii cunoştinţei, lucrul acesta nu este însă suficient. S'ar putea observa că acest Sollen apare numai acolo unde un subiect real judecă şi că deci unde nu există un subiect care să cunoască, să recunoască şi să aprecieze, nu există nici Sollen; că, într'un cuvânt, imperativul ar fi în funcţie de subiectul real. De aceea Rickert îşi pune problema recunoaşterii imperativului, pentru a demonstra că imperativul se află într'o sferă cu adevărat transcendentă. De ce, se întreabă el, imperativul trebue să fie recunoscut? Iar dacă este recunoscut, are recunoaşterea lui o valoare independentă de recunoaşterea de fapt? Pentru a răspunde la aceste întrebări, Rickert se serveşte de îndoiala epistemologică, care este un excelent procedeu constructiv. Să încercăm deci să negăm valoarea lui Sollen, să ne îndoim de eficacitatea lui obligatorie, la ce rezultat ajungem cu aceasta? La suprimarea judecăţii însăşi. A te îndoi de rolul imperativului, înseamnă a face imposibilă orice judecată. Noi ştim acum că « *orice* judecată constă în recunoaşterea necesităţii de judecată şi că această necesitate e de interpretat continuu ca un Sollen, ca un imperativ », de care subiectul cunoscător se simte dependent pretutindeni şi totdeauna când afirmă. Imperativul este punctul de orientare a oricărei judecăţi şi este presupus de orice judecată. Cine pune la îndoială valabilitatea imperativului, vrând în chipul acesta s'o anuleze, dovedeşte că nu ştie ce înseamnă îndoiala. A te îndoi, cu intenţia de a ajunge la un rezultat teoretic, înseamnă totdeauna a întreba. Iar a întreba, înseamnă a vedea dacă trebue să spunem da sau nu, dacă o judecată sau alta este adevărată. Şi indiferent dacă se răspunde cu da sau cu nu, întrebarea presupune că numai una din judecăţi poate fi adevărată, că « una din cele două judecăţi posibile trebue să fie afirmată şi cealaltă trebue să fie negată, chiar facând abstracţie de faptul dacă vreun subiect cunoscător recunoaşte de fapt imperativul ». In orice judecată valabilitatea lui Sollen este supozată. « Fără supoziţia că un Sollen în genere este valabil independent de subiectul care afirmă sau transcendent, îşi pierde deci chiar şi

întrebarea și cu ea totodată îndoiala teoreticădiferentă ca încercare de negare sensul. Poți numai să te îndoiești, dacă trebue judecat *într'un fel sau în altul*, dar nicicând dacă trebue *în genere* judecat și dacă odată cu aceasta un Sollen trebue recunoscut ca independent de subiect ». Imperativul este independent de orice subiect cunoscător, este transcendent oricărui subiect ce judecă. « Tăgăduirea acestui Sollen, ba chiar îndoiala de el, se suprimă pe sine însăși. Orice tăgăduire este o judecată, recunoaşte prin urmare, de îndată ce ridică pretenția la adevăr, implicit un Sollen transcendent, și tot astfel orice îndoială cu sens presupune totdeauna că sau se afirmă sau se neagă, deci în toate împrejurările un Sollen trebue să fie recunoscut ca valabil ». Pentru Rickert nu mai încape prin urmare îndoială: transcendența lui Sollen este sustrasă oricărei îndoieli și e presupusă la orice judecată, transcendența lui Sollen formează bazele indubitabile ale oricărei cunoașteri. Sollen înțeles în puritatea lui este independent de orice existență reală, formând un imperiu valabil în sine și pentru sine. Indiferent care este conținutul actelor de judecată, dacă au ca obiect ceva real sau ideal, totdeauna este presupus un Sollen. Reducând tot realul la conținut de conștiință, Rickert nu suprimă transcendentul, ci din contră, îl scoate cu mai multă tărie în relief. Acest transcendent însă este acela al lui Sollen, al valorilor ireale, cu o valabilitate eternă și absolută. Imperativul transcendent (das transzendente Sollen) se dovedește după Rickert indisolubil legat cu adevărul și cu cunoştința, dobândind astfel « cea mai înaltă dignitate teoretică ». Fără valabilitatea lui Sollen, orice judecată este imposibilă. « Nu există o judecată adevărată, dacă imperativul (Sollen) recunoscut de ea nu e valabil dincolo de judecată, deci transcendent. Cuvintele adevăr și cunoaștere își pierd fără această supoziție orice sens logic inteligibil ».

Se poate apuca însă și o altă cale, pentru a rezolvi problema cunoștinței, anume o cale obiectivă. Să pornim adică, nu dela actele psihice ale judecății, ci dela ceva dat, dela o propoziție pe care o auzim sau o citim. Rezultatul la care vom ajunge, va fi acelaşi pe care l-am dobândit pe cale subiectivă. O propoziție adevărată, auzită sau citită, se compune din cuvinte. Propoziția

exprimă ceva şi acest ceva exprimat este sensul ei. Intr'o propoziţie, adevărată nu este realitatea fonetică sau fizică a cuvintelor, ci adevărat este sensul. Sensul acesta însă nu constă dintr'o simplă sumare a înţelesului fiecărui cuvânt din propoziţie, căci sensul nu este numai ceva *mai mult* decât înţelesul cuvintelor, ci este principial *altceva* decât părţile lui. Sensul propoziţiei este *adevărat*, înţelesul fiecărui cuvânt din propoziţie nu poate nicicând să dobândească atributul veracităţii. Dacă încercăm să desfacem sensul în părţile lui, adică în înţelesurile cuvintelor care figurează în propoziţie, atunci sensul încetează de a mai fi adevărat şi nu mai rămâne decât cu înţelesurile cuvintelor, care nu pot fi nici adevărate nici false. Sensul are relevanţă teoretică numai ca *unitate* întreagă, el este adevărat numai ca întreg. Existenţa lui este principial diferită de existenţa fonetică sau fizică a cuvintelor. Existenţa lui este o existenţă ideală. Dar ideală nu în înţelesul obiectelor matematice, de pildă numerele sau liniile. Sensul propoziţiei referitoare la un triunghiu nu coincide cu existenţa ideală a triunghiului. Căci în vreme ce sensul este adevărat, triunghiul nu este adevărat, cu toate că şi obiectele matematice au o existenţă matematică în afară de timp, cu toate că şi ele, ca şi sensul, nu se nasc şi nu dispar, ci au o existenţă care, din acest punct de vedere, poate fi numită transcendentă. Nefiind real şi nefiind nici ideal în sensul obiectelor matematice, nu urmează de loc că sensul ar fi non-existent, că ar fi tot una cu nimic. Inafară de existenţa reală şi de cea ideală, este existenţa valorilor — a valorilor al căror atribut fundamental poate fi scos în relief prin aceea că despre ele se poate spune că sunt valabile, valorează, « sie gelten ». Din acest domeniu de existenţă face parte sensul. Pentru a demonstra că sensul este valoare, dispunem după Rickert de un criteriu sigur, anume de *negaţie*. Aplicată asupra unei noţiuni existenţiale, ea este ambiguă, echivocă, aplicată asupra unei noţiuni ce exprimă o valoare, ea este din contra univocă. In adevăr, dacă negăm ceva existent, obţinem ca rezultat non-ceva sau nimic. Dacă dimpotrivă negăm o valoare, putem ajunge tot la nimic, dar putem ajunge şi la altceva, la o *valoare negativă* sau la *non-valabil*. « Şi cum valoarea devine Sollen sau imperativ, când o raportăm la un subiect ce recu-

noaște (auf ein anerkennendes Ich), *valoare negativă* devine un Nicht-Sollen sau o interzicere pentru actul ce ia atitudine al subiectului ». De aici Rickert conchide că noțiunea de valoare are două semnificații, una mai largă și alta mai restrânsă. « Numai valoarea în sens restrâns, stă în opoziție cu valoarea negativă și trebue caracterizată atunci ca *valoarea pozitivă*, care poate deveni Sollen ». Atât valoarea pozitivă cât și valoarea negativă formează împreună marele domeniu al valorii în sens larg, domeniu ce se opune aceluia al existențialului. « Noțiunile existențiale, dacă sunt autentice noțiuni existențiale și nu deghizate noțiuni de valoare, nu au nicicând o semnifcare mai restrânsă și mai largă de acel fel ». Se vorbește de sigur de « mărimi negative », « de numere negative », « de electricitate negativă », dar în aceste împrejurări termenul de negație are o cu totul altă semnificație. « Numerile negative sunt atât de puțin numere negate, precum electricitatea negativă este electricitate negată. Valoarea negativă este din contra valoare negată și totuși rămâne ceva: Unwert, care transformă obiectele de care este atașată în rele (Uebeln) ». Numai valorile se împart în valori pozitive și valori negative, pe când obiectele existențiale nu se împart nicicând în acest fel: « Das Existieren lässt sich nicht in positives und negatives Existieren zerspalten ». Adevărul este o valoare, căci un adevăr negat poate să ne ducă la nimic, dar poate să ne ducă și la o valoare teoretică negativă, la adevăr sau falsitate. Criteriul negațiunii este pentru Rickert de o eficacitate incontestabilă, când e vorba să se distingă existențialul de valabil. « Negation der Existenz gibt nur Nichts, Negation des Wertes kann immer auch negativen Wert oder Unwert bedeuten, und dementsprechend lässt jedes Sollen sich in Gebot und Verbot spalten. Kurz, alle Existenzbegriffe sind von jener Gegensätzlichkeit des Positiven und des Negativen frei, deren Anwendung alle Wertbegriffe gestatten, ja eventuell sogar fordern ».

Dacă aplicăm criteriul negației la sens, ce constatăm? Că negarea lui nu ne duce numai la o suprimare logică a lui, adică la ceva care-i liber de sens sau e indiferent față de sens, ci ne duce la un *sens negativ*, la un non-sens sau absurditate. Avem deci și la el, cum am văzut că stau lucrurile cu valoarea, o no-

ţiune cu o sferă mai largă, căreia i se subordonează sensul pozitiv şi sensul negativ. Sens şi non-sens, sens pozitiv şi sens negativ, formează un cuplu opus, aşa cum întâlnim numai la valori. « In semnificaţia lui mai largă sensul cuprinde deopotrivă sensul pozitiv şi sensul negativ, precum orice valoare cuprinde valoarea pozitivă şi pe cea negativă. In semnificarea lui mai restrânsă ca sens pozitiv dimpotrivă sensul stă în opoziţie cu sensul negativ sau non-sensul, după cum orice valoare pozitivă stă în opoziţie cu valoarea negativă.

Sensul nu se află la cuvinte, ci în propoziţii. Cuvintele sunt teoretic indiferente, ele nu sunt nici adevărate nici false. Iar sensul ce se află conexat cu o aserţiune adevărată este denumit de Rickert « sens teoretic pozitiv şi ca atare în mod necesar *valoare teoretică pozitivă* ». Şi fiindcă sensul teoretic pozitiv sau adevărat este valabil independent de actele judecăţii, se bucură adică de o valabilitate transcendentă, Rickert îl mai numeşte şi valoare transcendentă, căci prin transcendenţă filosoful nostru nu înţelege decât valabilitatea unei valori ca valoare, independent de vreun subiect existent, care s'o ceară sau s'o recunoasea. Pentru Rickert nu mai încape deci nicio îndoială: sensul judecăţii este un sens obiectiv, transcendent, ireal, este o valoare teoretică. Sau cu cuvintele lui însuşi: « *Der unwirkliche objektive Urteilsgehalt ist nur als theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung verständlich* ».

Rickert subliniază însă din nou, că această privire a sensului obiectiv este o privire transcendentală, deci *formală*, că are în vedere numai forma sensului teoretic pozitiv. Căci forma cea mai generală a acestui sens coincide cu momentul de valoare din orice sens pozitiv, ea este cea mai generală plăsmuire teoretică de valoare, « care ca cuprins formal de judecată este valabil independent de actul judecăţii: dacă e ca vreo propoziţie să fie adevărată, atunci conţinutul ei obiectiv trebue să aibă forma sensului teoretic pozitiv ». Sensul obiectiv pune o serie întreagă de probleme, care depăşesc cadrele teoriei cunoştinţei şi formează după Rickert obiectul « logicei pure », în a cărei sarcină ar cădea să cerceteze, « ce valori sunt valabile ca presupoziţii mai întâi ale sensului pozitiv teoretic în genere şi apoi ale sensului formal particular, care ţine de propoziţiile

adevărate, deosebite formal unele de altele ». O știință care n'ar avea nimic de a face cu ceea ce *există*. « Ea nu ar avea de-a face nici cu existența fizică nici cu cea psihică, nici cu existentul real nici cu cel ideal, nici cu o realitate sensibilă nici cu una suprasensibilă, ci numai cu sensul neexistent al propozițiilor asupra obiectelor și cu formele care constituesc acest sens ca valori. In ea nu s'ar mai găsi nimic nici din psihologia transcendentală. Ea ar sta în opoziție cu toate științele despre existent și cu orice ontologie ca pură știință de valori, căci problema ei ar fi numai înțelegerea și valabilitatea plăsmuirilor teoretice de valoare ». Logica pură ar fi, cu alte cuvinte, o știință a valorilor valabile, care fac posibilă cunoașterea existentului în genere. Ca atare ea stă deasupra tuturor științelor particulare şi independent de ele toate.

Dacă privim lucrurile din punctul de vedere al logicei pure, înțeleasă ca știință a valorilor teoretice, care este factorul ce oferă obiectivitate judecății: « Această foaie este reală »? Când facem această judecată, *actul* ei se orientează după *conținutul* ei logic, adică după sensul transcendent, căci acesta este identic cu adevărul în orice propoziție. Deci, formele cunoștinței trebue să corespundă neapărat formelor sensului transcendent. Aceasta pe de o parte. Iar pe de altă parte, cunoştința care procedează astfel, dobândește obiectivitate numai când sensul transcendent, pe care-l sezisează subiectul cunoscător, « cuprinde totodată în sine *obiectul* transcendent, căci acesta rămâne criteriul teoretic *ultim*, după care are a se orienta cunoașterea, pentru a fi adevărată sau obiectivă ». Cu alte cuvinte, sunt două puncte de orientare, două criterii: actul cunoașterii se orientează după sensul transcendent, iar conținutul transcendent al judecății se orientează după obiect; actul cunoștinței sezisează obiectul cu ajutorul sensului transcendent. Iar dacă privim chestiunea din punctul de vedere al formei, lucrurile stau astfel: « valorile teoretice despre care tratează logica obiectivă, și care ca forme ale sensului transcendent al judecății sunt valabile necondiționat, își datorează valabilitatea împrejurării, că ele sunt totodată *forme ale obiectului transcendent* ». Căci numai formele sunt acelea care constitue obiectitatea și obiectivitatea atât ale cuprinsului transcendent al judecății cât

şi ale actelor de judecată pe care le efectuează subiectul cunoscător. Fără valori teoretice, nu există cunoştinţă obiectică şi obiectivă. Sensul transcendent din propoziţia: « Această foaie este reală », acordă actului de judecată care-l gândeşte, obiectivitate, *numai* fiindcă forma realităţii, în care conţinutul perceput este gândit, sau care-i este atribuit prin afirmaţie, este valabilă ca valoare teoretică ». Obiectul cunoştinţei nu este deci ceva în afară şi independent de forme: el este în forme şi datorită formelor. « Der Gegenstand der Erkenntnis ist... stets ein Inhalt der transzendent gültigen theoretischen *Wertform* ». Pentru Rickert e absolut indubitabil că factorul care împrumută cunoşterii atât obiectitate cât şi obiectivitate, este o valoare teoretică.

Ambele procedee epistemologice, — şi calea subiectivă şi cea obiectivă — ne-au dus la valori ca obiecte ale cunoştinţei. Totuşi între aceste două procedee este o mare deosebire. Pe calea subiectivă s'a ajuns la acel imperativ, care am văzut că în fond este un Sollen transcendent. Statuarea acestui Sollen nu este suficientă pentru a ne lămuri asupra obiectului cunoştinţei. Căci valoare şi imperativ, valoare şi Sollen, nu coincid: valoarea pură se află cu mult deasupra lui Sollen. « Das Sollen ist noch nicht der reine Wert. Es bedeutet das Nichtwirkliche als ein Gebot und bezieht es auf Subjekt, von dem es Gehorsam, Anerkennung, Unterordnung verlangt. Das ist eine sekundäre, ja irreführende Zutat. Nur der Wert, der in sich ruht, der als Wert gilt, unabhängig nicht allein von jeder realen Forderung und Anerkennung, sondern auch von jeder *Beziehung* auf ein Subjekt, an das er sich wendet, oder *für* das er gilt, ist der *transzendente* Gegenstand nach seiner formalen Seite hin: das Wesen des Transzendenten auf theoretischem Gebiet geht restlos auf in seiner unbedingter *Geltung*. Es fragt nicht für wen es gilt. Daher heisst es, den Begriff des Wertes trüben, wenn man ihn nicht frei denkt davon, dass er ein Sollen für Subjekte ist, die ihn anzuerkennen haben ». Înțeleasă în valabilitatea ei pură şi absolută, valoarea este principial deasupra omenescului, deasupra oricărei judecăţi şi oricăror acte de recunoaştere. Numai când este raportată la un subiect care judecă şi vrea să cunoască, valoarea se transformă într'un im-

perativ, într'un Sollen. Calea obiectivă e de preferit, după Rickert, celei subiective, fiindcă utilizând pe aceasta din urmă ajungem la Sollen, şi cu aceasta obiectul, valoarea, sensul teoretic, nu sunt gândite în puritatea lor, ci numai ca normă căreia are să i se supună omul, în funcție oarecum de procesele psihice, de subiectul empiric, valorile dobândind astfel o tinctură antropomorfistă. Din contra, utilizând calea obiectivă, ajungem direct la valori, pe care le putem sezisa în valabilitatea lor, independentă de actele reale de cunoaştere, de tot ce este empiric şi omenesc, — le putem sezisa în valabilitatea lor absolută.

Dacă procedeul obiectiv prezintă avantaje față de cel subiectiv, nu urmează însă că acesta din urmă este dispensabil şi neglijabil. Ambele procedee sunt la fel de necesare. Căci nu trebue să pierdem din vedere că în domeniul de cercetare al teoriei cunoştinţei cade atât obiectul cunoştinţei cât şi cunoştinţa obiectului şi că pentru deslegarea acestor două probleme fundamentale e neapărat nevoie de ambele procedee. Dacă apucăm calea obiectivă, s'ar părea că obiectul este un conţinut care-şi are deja forma şi că nu mai e nevoie de nimic care să facă unirea între conţinut şi formă. Dacă apucăm calea subiectivă, s'ar părea că formă şi conţinut sunt separate şi că problema care se pune este unirea lor. Dacă abandonăm calea subiectivă, cădem într'un ontologism « dogmatic » şi nu putem obţine decât o determinare metalogică a obiectului, făcând astfel ininteligibilă cunoaşterea obiectului în genere, fiindcă am suprimat obiectul cunoscător. Ar însemna să cădem în epoca antekantiană, metalogică, necritică, şi să ignorăm fapta copernicană a marelui filosof, care constă tocmai în arătarea rolului pe care-l are subiectul în determinarea obiectului şi în atragerea metalogicului şi metateoreticului în sfera logicului şi teoreticului. Dacă nu se ia în vedere rolul subiectului teoretic, adică al subiectului ce judecă, atunci între obiectul transcendent şi cunoaşterea reală se deschide o prăpastie de netrecut. « Die « Wahrheit » thront dann in jenseitiger Hoheit. Sie gilt zeitlos, aber sie gilt für niemand. Wir können nicht an sie heran, d. h. wir vermögen keine Urteile zu bilden und keine Sätze, an denen wahrer Sinn haftet, und das wäre doch eine

sonderbare « Erkenntnistheorie », die zu diesem Ergebnis führte ». Obiectul cunoştinţei şi cunoaşterea obiectului sunt două probleme egal de importante şi pe amândouă teoria cunoştinţei are datoria să le rezolve. Obiectul cunoştinţei şi cunoaşterea obiectului sunt probleme solidare. Ce este obiectul teoretic pot şti complet, numai după ce ştiu cum îl cunosc. « Die *Begriffe* des Erkennens und des Gegenstandes sind voneinender *abhängig*, gerade weil der Gegenstand als vom erkennenden Subjekt *unabhängig* gedacht werden muss, und der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis verliert ohne den Begriff der Erkenntnis *desselben* Gegenstandes seinen Sinn ».

Logica pură vorbeşte de sensul transcendent, pe care-l separă principial de actul judecăţii, şi în aceasta stă marele ei neajuns. Căci dacă « obiectul » este separat de actele reale de cunoaştere, cum poate subiectul cunoscător să-l sezisezе ? Fără îndoială, logica pură desparte cu drept cuvânt obiectul de cunoaşterea lui, fiindcă numai în chipul acesta îl poate determina în natura lui adevărată. Ştiinţa studiază şi progresează, separând. Dar tocmai fiindcă este incapabilă să arate raportul dintre subiectul cunoscător şi « obiect », prin aceasta calea subiectivă îşi dovedeşte superioritatea. Această cale însă nu poate fi fructuoasă, decât dacă recurge la ajutorul psihologiei transcendentale, pentru care cunoaşterea este mai mult decât un proces real psihic, dar un mai mult care este unit cu un real. Acest mai mult, pe care Rickert, fiindcă este totdeauna în actul judecăţii, îl numeşte *sens imanent*, are menirea de a face legătura între sensul transcendent şi cunoaşterea reală. Sensul imanent joacă un rol de intermediar, iar psihologia transcendentală are sarcina să determine acest rol. Ea arată cum, cu toată deosebirea dintre sensul ireal şi existenţa reală, dintre valoare şi realitate, transcendent şi imanent, se constitue totuşi o unitate, care face posibilă cunoaşterea. A cunoaşte, a concepe, înseamnă a separa, a distinge şi a despărţi subiect de obiect, formă de conţinut, sens ireal de existenţă reală, transcendent de imanent, valoare de realitate, dar totodată şi a uni, dar a uni, fără a putea face totuşi invizibilă separarea. Avantajul pe care-l prezintă psihologia transcedentală stă în faptul

că ea se află *mai aproape* decât logica pură de unitatea dintre imanent și transcendent. « Sie nimmt sozusagen das Minimum von Trennung vor, indem sie den « Gedanken » noch *im* Denkakt, den irrealen Sinn noch *im* realen Urteilen, den Wert noch *in* der Wicklichkeit sucht. Gewiss, indem sie das Erkennen auf seinen transzendenten Gegenstand bezieht, muss sie zugleich reales Sein und irealen Wert auseinanderhalten, aber sie hebt, ebenso wie früher am Gegenstand, so jetzt auch am Urteil gewissermassen nur die « Seite » hervor, die dem transzendenten Wert zugekehrt ist, den Akt der Anerkennung, der den Wert bejaht, und sich dadurch ihn zu eigen macht ». Realul temporal, adică psihicul cu care este unit irealul valabil, este de o importanță indispensabilă pentru studierea valabilului în genere: « das zeitlos Gültige kann überhaupt nur an zeitlichen Gebilden gefunden werden ». De aceea filosofia transcendentală n'ar putea face mare lucru, dacă n'ar ține seamă de cunoașterea reală și de sensul ei imanent. Prin sensul imanent numai, ajunge ea să descopere și să determine transcendentul. Insuși procedeul de care s'a servit Kant era în fond, spune Rickert, un procedeu psihologic transcendental. Psihologia transcendentală este de o utilitate indiscutabilă pentru logica pură. « Die reine Logik... muss durch ein Studium der transzendentalpsychologischen Untersuchungen sich zum Bewusstsein bringen, dass das überempirische Reich des Logischen oder die Sphäre des theoretisch « Idealen » im Gegensatz zum realen nur als eine Welt der theoretischen Werte zu verstehen ist, die dem erkennenden Subjekt als Sollen gegenübertreten, und dass deshalb die Erkenntnistheorie keine Ontologie, sodern eine *Kritik* der Vernunft darstellt, d. h. eine Wissenschaft, die nicht nach dem realem Sein, sondern nach dem irrealen Sinn, nicht nach dem Tatsächlichen, sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach dem Wert fragt, kurz, um mit Kant zu reden, keine quaestio facti, sondern eine quaestio juris stellt, um von hier das Erkennen als Anerkennen eines Sollens zu denken und so in seiner Gegenständlichkeit zu verstehen ».

Punctul culminant al cercetării sale însă Rickert îl atinge prin determinarea mai în de aproape a subiectului episte-

mologic, a conștiinței în genere. Demonstrarea valabilității transcendente a valorilor, în speță a adevărurilor, s'a făcut, ținând seamă până acum de *individ*, adică de subiectul real. Noi știm însă că acest subiect real este epistemologic obiectizabil și că nu trebue confundat cu subiectul teoretic în adevăratul înțeles al cuvântului. De aceea se pune problema de a ști ce trebue să înțelegem prin subiectul *epistemologic*, și în ce constă raportul lui față de obiect, și dacă obiectul este independent nu numai față de subiectul real, ci și de subiectul epistemologic. Am văzut și mai înainte că după R i c k e r t, « das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt *das* bleibt, wenn wir das reale Ich in seiner Totalität als Objekt denken ». Gândind eul real în totalitatea lui ca obiect, noi obținem « forma eului cunoscător fără niciun conținut individual și cu aceasta un subiect ireal, căci toate subiectele reale sunt indivizi ». Am văzut totodată că un subiect cunoscător poate fi un subiect care nu poate fi un subiect ce numai reprezintă [are reprezentări], ci care judecă. Noțiunea de conștiință în genere, de conștiință impersonală, se obține prin aceea că se obiectizează tot ce este real la subiectul real și ca atare ea nu mai cuprinde nimic real. « Subiectul epistemologic desemnează, spune R i c k e r t, oarecum punctul niciodată faptic atins, pe care l-ași ocupa, dacă mi-ar reuși să mă fac pe mine judecând ca individ complet obiect ». In eul real orice poate fi obiectizat, nu poate fi însă obiectizat momentul de judecată din el. « In *jedem* theoretischen Subjekt steckt ein *urteilendes* Subjekt, das wir immer nur als Subjekt, nie als Objekt zu denken haben ». Din noțiunea de conștiință în genere nu poate fi îndepărtată în niciun caz nota că ea este o conștiință care operează cu judecăți, care cunoaște judecând. « Auch wenn wir also aus dem Subjekt das *individuelle* urteilende Ich gänzlich entfernen und zum Objekt rechnen, bleibt als Subjekt oder Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes, das Sollen *bejahendes* Subjekt übrig, das nie als beurteiltes Ich-Objekt zu denken ist, sondern stets sowohl als Subjekt wie auch als urteilend gedacht werden muss. Darüber vermögen wir teoretisch auf keinen Fall hinauszukommen ».

Că subiectul epistemologic, conștiința în genere, trebue gândită ca judecând, nu numai ca reprezentând, rezultă și din

alt motiv. Când a fost vorba de realul imanent, am văzut că el nu poate fi gândit fără să gândim noțiunea, corelată lui, de conștiință, după cum noțiunea de subiect cerea pe aceea de conținut de conștiință. Același lucru se întâmplă cu noțiunea de conștiință în genere. Noțiunea de conștiință în genere cere în mod necesar pe aceea de conținut *real* de conștiință în genere, iar când spunem « conținut *real* în genere », asta vrea să însemne că « real » e tot una cu conținut în genere afirmat ca real de conștiința în genere, căci noțiunea de realitate are sens numai ca predicat într'o judecată: real înseamnă « real afirmat ». « Daraus aber ergibt sich, dass der Inbegriff der immanenten realen Objekte nur gedacht werden kann als der von einem *urteilenden Bewusstsein überhaupt* als real seiend bejahte Bewusstseinsinhalt, oder dass wir den Begriff der Urteilssinnes zu den logischen *Veraussetzungen* des imanent Wirklichen überhaupt zu rechnen haben ». Numai pentru o conștiință în genere, care afirmă, care judecă, există obiecte reale, fiindcă obiectele sunt reale, din cauză că subiectul teoretic le afirmă ca reale. Pentru o conștiință care numai reprezintă nu există decât *conținuturi*, fără forma realității, căci numai cu ajutorul judecății conținuturile sunt transformate în obiecte. După Rickert e cât nu se poate mai clar: « kein theoretisches Subjekt, auch das erkenntnistheoretische als Subjekt*form* nicht, ist so zu denken, dass es einen Inhalt bloss *vorstellt*. Der Inhalt, den es hat, existiert, und er existiert als Bewusstseinsinhalt lediglich insofern als das Bewusstsein überhaupt ihn als existierend *anerkennt* ». Conștiința în genere, înțeleasă ca subiect ce judecă, ca subiect ce afirmă ca real existente obiectele și recunoaște imperativul ireal, « unește într'un întreg închis cele două imperii despărțite din care constă lumea pentru noi, realitatea obiectelor imanente și irealitatea valorilor transcendente. Le unește, căci obiectele reale există numai întru cât noi le gândim ca real afirmate de către o conștiință judecativă, care atribue imperativ necesar (sollensnotwendig) conținutului ei forma realității ».

Rickert recunoaște că plecând dela subiectul real am dobândit noțiunea de conștiință în genere care, ca simplă formă a subiectului, nu este ceva real, ci pur și simplu o « ab-

stracţiune ». Totuşi această « abstracţiune » joacă un rol fundamental la constituirea cunoştinţei. Deşi simplă formă a subiectului, ea nu poate fi totuşi gândită fără un conţinut: conştiinţa în genere, ca formă în genere, cere un « conţinut de conştiinţă în genere » ca obiect imanent, care şi el este o simplă abstracţiune. Nu numai atât: Conştiinţa în genere nu poate fi gândită ca un subiect epistemologic, ce cunoaşte judecând, fără să recunoască valabilitatea transcendentă a lui Sollen. Căci « conţinutul de conştiinţă în genere sau lumea obiectelor imanente *există* numai întru cât judecata existenţială gândită ca fiind îndeplinită de conştiinţa în genere, judecată existenţială care afirmă realitatea imanentă, recunoaşte un imperativ independent de ea ». Iar dacă se admite că « existent » este totuna cu « a fi judecat ca existent », că prin « realitate » se înţelege predicat de judecată, că nu se poate vorbi de real decât atunci când ceva a fost judecat ca atare şi prin urmare unde a fost recunoscut un Sollen, atunci, spune Rickert, nu trebue să ne dăm îndărăt de a admite « *că imperativul transcendent şi sensul recunoaşterii lui fac parte din supoziţiile logice ale existenţei reale sau noţional este mai de vreme decât realitatea imanentă* ». Conştiinţa în genere nu se poate nici ea dispensa prin urmare de recunoaşterea imperativului, a valorii transcendente, cu valabilitate absolută. Conştiinţa în genere se orientează şi ea după un obiect, dar obiectul nu este ceva real, ceva valabil, o valoare. Cercetând deopotrivă atât obiectul cunoştinţei cât şi cunoaşterea obiectului, cercetând adică atât latura obiectivă cât şi pe cea subiectivă, Rickert a ajuns la rezultatul ce se impune în mod necesar: « Der Gegenstand oder Massstab bleibt das Sollen als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die transzendent gilt, und sein notwendiges Subjektkorrelat ist der Sinn eines urteilenden Bewusstseins überhaupt, welches das transzendent Geltende bejahend sich zu eigen macht ».

Dar în legătură cu conştiinţa în genere Rickert înţelege să mai aducă câteva precizări, menite să înlăture o seamă de nedumeriri. Rickert a găsit, după cum am văzut, că esenţa judecăţii constă dintr'o comportare alternativă: că *afirmaţia* este unul din termenii opoziţiei, al cărui celalt termen este

negația. El recunoaște de asemeni existența judecăților adevărate, care și unele și altele pot fi afirmate sau negate. In cadrul concepției lui, ambele categorii de judecăți își găsesc explicarea: « în judecata adevărată este sau o valoare afirmată sau o nonvaloare negată și în judecata neadevărată trebue (muss) sau o non-valoare să fie recunoscută sau o valoare să fie respinsă ». Nevalabilitatea judecăților neadevărate se datorește sau faptului că se face o afirmație atunci când nu e un imperativ cu o valabilitate transcendentă sau faptului că se face o negație atunci când este un imperativ cu o valabilitate transcendentă; astfel se naște eroarea. Dar în legătură cu determinarea judecății ca pe o comportare alternativă stau o serie de dificultăți ce se ridică tocmai în calea conștiinței în genere. Căci se pune în mod firesc întrebarea: subiectul supra-individual, epistemologic, conștiința în genere, manifestă aceeași atitudine ca și subiectul empiric, adică și conștiința în genere afirmă și neagă, judecă adevărat sau fals? Rickert a stabilit că conștiința în genere este conștiință afirmativă, adică o conștiință ce operează cu judecăți pozitive. Scoțând însă în relief acest caracter al conștiinței în genere, nu stăm cu determinarea conștiinței în genere prea aproape de conștiința individuală, care este și afirmativă și negativă? Rickert recunoaște multiplele dificultăți ce stau în calea determinării cât mai consecvente și cât mai epistemologice a noțiunii de conștiință în genere și de aceea le și examinează în de aproape. El recunoaște că chiar dacă am concepe noțiunea de conștiință în genere ca neoperând cu judecăți negative și ca nejudecând fals, dacă am concepe-o fiind deasupra opoziției pe care o întâlnim la subiectul real empiric, se nasc totuși o seamă de dificultăți. Iată una din aceste mari dificultăți. Am văzut cum Rickert concepe judecata ca un *răspuns* la o *întrebare*. A întreba însă, pentru a ajunge la un răspuns, înseamnă a nu poseda adevărul, ci a-l căuta; iar a-l căuta, înseamnă a te îndoi, ba chiar și a greși. Și aceste lucruri: căutare, îndoială, posibilitate de a greși, care se împacă foarte bine cu noțiunea de subiect real, pot încăpea în aceea de subiect epistemologic? După Rickert, în niciun caz. Căci a concepe conștiința în genere, ce afirmă adevărat, ca pe o conștiință ce răspunde la o întrebare, înseamnă

a rămâne cu noţiunea de conştiinţă în genere *prea aproape* de sfera subiectului empiric, care se întreabă şi se îndoieşte şi a impieta asupra originarităţii obiectului şi transcendenţei lui, « căci orice întrebare desparte formă şi conţinut », iar răspunsul vine apoi şi le reuneşte. « Intrebarea are loc numai în gândirea unui eu individual, care abia caută adevărul », dar nu are niciun sens în conştiinţa în genere. De aceea, spune Rickert, trebue să distingem două specii de afirmaţii, una considerată ca răspuns la întrebare, iar alta nu, trebuìe să distingem două feluri de *da* ; das *antwortende* Ja und *das fraglose Ja*. Subiectul epistemologic este un subiect care afirmă fără ca să mai întrebe, care cunoaşte, fără ca să caute şi să se îndoiască: subiectul epistemologic se impune deci să fie determinat, « als das fraglos bejahende Bewusstsein überhaupt ».

Astfel după Rickert nu numai etica are de a face cu valori, ci şi ştiinţa, nu numai practica, ci şi teoria. Ceea ce nu urmează câtuşi de puţin că teoria şi-ar pierde ceva din caracterul ei de teorie pură. Căci în marele imperiu al valorilor sunt de deosebit diverse categorii de valori, în primul rând două categorii mari: valorile teoretice şi valorile ateoretice. Susţinând că şi teoreticul este valoare, Rickert nu « moralizează » ştiinţa, ci din contra caută să-i scoată în relief caracterul de valoare *teoretică* deosebită de celelalte valori, de valorile ateoretice. Teoreticul rămâne mai departe teoretic pur, fără niciun amestec de practic, utilitar şi « moral ». Teoretic şi valoare nu mai sunt după concepţia lui Rickert opuse: orice teoretic este valoare. Numai trebue să fim atenţi: nu orice valoare este teoretică. A nu ţinea seamă de aceste lucruri, înseamnă a le înţelege cu totul greşit.

După ce am văzut în ce constă concepţia epistemologică a lui Rickert, să vedem acum ce critici i s'ar putea aduce.

Rickert susţine, după cum am văzut, că orice formă teoretică este o valoare, — o afirmaţie ce nu poate fi menţinută consecvent nici în cadrele concepţiei rickertiene. Căci dacă orice formă teoretică ar fi în adevăr o valoare, atunci ar însemna ca şi în faţa unui obiect teoretic să nu ne comportăm indiferenţi, pasivi, ci din contra să ne simţim, ca în faţa unei

valori, mişcaţi, cuceriţi, captivaţi, ceea ce însă nu se întâmplă: când ne aflăm în faţa unui obiect teoretic, nu observăm nimic care să ne lase să întrevedem că am avea de a face cu o valoare. Că forma teoretică nu este o valoare, ne-o devedeşte şi faptul că dacă încercăm să aplicăm criteriul negaţiei, cu ajutorul căruia se poate recunoaşte o valoare, la forma teoretică, putem îndată stabili că nu întâlnim la ea ceea ce găsim la o valoare. Pentru a ne convinge de acest lucru, să luăm un obiect teoretic, la care să aplicăm criteriul descoperit de Rickert. Să luăm deci obiectul teoretic « realitate ». Ce se poate afirma valabil despre forma « realitate » pe care o întâlnim la obiectul teoretic cu acest nume? Că ea convine sau că nu convine unui conţinut, că poate fi predicată sau nu poate fi predicată despre un conţinut. Atât şi nimic mai mult. Dacă încercăm să negăm forma « real », noi suprimăm pur şi simplu « realitatea » şi nu ajungem, cum se întâmplă cazul totdeauna cu valorile, la o « realitate » negativă. Dacă forma « real » ar fi în adevăr o valoare, ar trebui să ajungem la o « realitate » negativă, ci nu numai la non-ceva. Stând pe terenul însuşi al lui Rickert, trebue deci să recunoaştem că formele teoretice nu sunt valori teoretice. Dar şi o altă raţiune pledează în acest sens. Dacă se admite că formele teoretice sunt valori teoretice, atunci se suprimă deosebirea, de o importanţă principială, dintre noţiune pe de o parte şi judecată pe de altă parte. Căci în adevăr, dacă formele teoretice sunt valori teoretice, atunci urmează că noi luăm atitudine, că ne comportăm alternativ, nu numai când gândim judecăţi, ci şi când gândim noţiuni, fiindcă şi noţiunea este constituită dintr'un conţinut şi dintr'o formă. Este însă ştiinţific oportun să suprimăm deosebirea dintre judecată şi noţiune prin determinarea formelor ca valori? Dacă valoarea teoretică este ceea ce e teoretic diferent, cum susţine şi Rickert însuşi, atunci formele, fiindcă nu întrunesc atributul de adevărat şi fals, nu pot fi forme *teoretice*, nu pot fi valori, ci pot fi numai elemente ale teoreticului, numai momente, de o importanţă fireşte constitutivă, la teoretic.

In strânsă legătură cu această dificultate mai stă însă pentru concepţia lui Rickert o alta. Rickert susţine că ceea ce constitue « das theoretisch Werthalfte » e « das Zusammen

von Form und Inhalt ». Dar dacă conţinutul este un factor constitutiv, un moment esenţial al valorii şi dacă realitatea este conţinut de conştiinţă, cum susţine Rickert, atunci rezultă în mod necesar că conţinutul este în acelaşi timp imanent conştiinţei şi transcendent, că este totodată real şi valabil, o întruchipare de elemente cum nu se poate mai opuse. Ceea ce dovedeşte că Rickert nu *poate* rămânea la concepţia că întreaga realitate empirică este conţinut de conştiinţă, că teoria lui despre imanenţa lumii reale cuprinde în sine contradicţii.

Critici interesante se pot ridica şi în ceea ce priveşte valabilitatea absolută a valorii teoretice. Am văzut cum Rickert susţine că sensul teoretic al judecăţii este independent de timp şi spaţiu, independent de conştiinţa individuală ori omenească, că este transcendent şi are valabilitate absolută. Astfel sensul judecăţii $2 + 2 = 4$ a fost valabil şi înainte de a-l gândi eu sau de a-l fi gândit vreodată cineva şi va fi valabil şi atunci când nimeni nu-l va mai gândi vreodată. Cum stau lucrurile cu sensul acestei judecăţi, la fel stau ele după Rickert cu sensurile tuturor judecăţilor fără deosebire. Se poate însă spune despre o judecată, care n'a fost încă făcută, că este adevărată? Se poate vorbi de veracitatea unei judecăţi mai înainte ca ea să fi fost enunţată sau gândită de cineva? Pot eu susţine despre o judecată ce *va fi făcută*, că este de pe acum adevărată? Iată întrebări foarte legitime. Ceea ce determină pe Rickert şi în genere pe absolutiştii adevărului să desprindă sensul logic al judecăţii: $2 + 2 = 4$ de orice gândire şi să afirme valabilitatea lui transcendentă absolută, sunt pe cât ni se pare două lucruri: pe de o parte raportul totdeauna identic dintre aceste două obiecte ideale, iar pe de altă parte faptul că sensul logic al acestei judecăţi rămâne identic cu el însuşi, ori de câte ori această judecată este gândită. Aceste două lucruri îndreptăţesc însă să se susţină că sensul logic al judecăţii este valabil şi atunci când nimeni nu-l gândeşte şi îndeosebi că el era valabil înainte de a fi fost în genere gândit? Dar se mai poate vorbi de un *sens logic* înainte şi independent de orice gândire? Ceea ce vrem să spunem devine poate mai clar, dacă luăm un alt exemplu de judecată, ce se

raportă la un fapt. Orice fapt se petrece în timp, are legături temporale, iar de aceste legături temporale este în funcție atât sensul logic al judecății cât și valabilitatea ei. Eu nu pot spune despre judecata ce o *voiu face* asupra unui *fapt ce se va petrece* în cutare zi în viitor, că este de pe acum adevărată, *înainte* de a se fi petrecut faptul și *înainte* de a fi făcut aserțiunea. Și totuși ar trebui să pot spune aceasta, dacă teoria lui Rickert despre valabilitatea eternă a cuprinsului logic al judecății ar fi justificată. Că problema aceasta nu e rezolvabilă în sensul lui Rickert, o recunosc și gânditori de marcă ce stau pe acelaşi teren și se mișcă în aceeași direcție ca Rickert, cum e Bruno Bauch, de pildă [1]). Kant însuși, al cărui continuator se socoate Rickert, menține legătura strânsă dintre gândire și adevăr, spunând: « Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als der Verleitung zum letzeren, nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen » [2]).

Nu mai puțin expus criticei este dualismul metodelor epistemologice adoptat de Rickert. Rickert pornește dela supoziția a două domenii principial deosebite, desparte cunoștința de obiect și după ce face acest lucru, încearcă apoi să stabilească o legătură între ele. Este însă just să se presupună că obiectul este atât de independent de cunoștință, încât legătura dintre ele să devină aproape imposibilă? Problema întreagă ar căpăta altă înfățișare, dacă s'ar porni, cum spune Willy Moog, dela « relația legală dintre cunoștință și obiect ». « Nicht dass Erkenntnis und Gegenstand sich gegenüber stellen, sondern dass sie zueinander in Beziehung stehen, macht in erster Linie die Möglickeit der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie aus. Nicht die Getrenntheit, sondern die gesetzmässige Beziehung muss dann als das Primäre gelten » [3]). Relația dintre cunoștință și obiect nu este derivată, ci primară și de aceea problema epistemologică nu poate avea sorți de soluționare decât dacă se pornește dela relația primară, nu dela cea derivată. Moog spune cu drept cuvânt: « Damit, dass Erkenntnis

[1]) Vd. Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923.
[2]) *Kritik der reinen Vernunft*, 1 Aufl., p. 293.
[3]) Willy Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, p. 64.

und Gegenstand bestehen, ergibt sich noch keine Möglichkeit der Erkenntnis des Gegenstandes, sondern nur damit, dass der Gegenstand eben Erkenntnisgegenstand ist, d. h. aber, dass die Relation der Erkenntnis das Primäre ist »[1]).

Dar poziția epistemologică a lui Rickert devine în special inextricabilă, atunci când este vorba de determinarea noțiunii de « conștiință în genere ». Admițând că valorile, atât cele pozitive cât și cele negative, au o valabilitate absolută și că sunt determinante pentru orice subiect gânditor, Rickert și-a închis singur drumul spre conștiința în genere. Conștiința în genere poate judeca adevărat, dar ea poate judeca și fals, ea poate recunoaşte adevărul, dar îl poate și respinge. Determinând însă conștiința în genere ca fiind capabilă să respingă valorile pozitive și să le recunoască pe cele negative, ea este adusă așa de aproape de insuficiențele subiectelor empirice, încât nu se mai vede necesitatea de a se recurge la un subiect gânditor supraempiric, supraindividual, la un subiect epistemologic în strictul înțeles al cuvântului. Rickert însuşi se străduește să obțină o noțiune de subiect epistemologic și caută s'o determine astfel încât, cum spune singur, subiectul epistemologic să nu rămână prea aproape de subiectul empiric individual. Rickert merge mai departe și spune că conștiința în genere nu trebue înțeleasă nici măcar ca o conștiință ce răspunde la întrebări (als ein « *antwortendes* Bewusstsein »), căci prin aceasta ea ar fi prea mult apropiată de subiectul empiric, care pune întrebări și se îndoiește. Când Rickert susține acest lucru, nu putem să nu-i obiectăm: dacă o conștiință în genere care pune întrebări și se îndoiește, amintește prea mult de subiectul individual, care se poate înșela și poate greși, cu atât mai mult trebue să amintească de aceasta o conștiință în genere care face judecăți false. O conștiință în genere, care respinge valori pozitive și recunoaște valori negative, o conștiință în genere care este împovărată cu toate insuficiențele subiectelor empirice, nu mai poate fi o noțiune științifică. Numai o conștiință care nu judecă niciodată fals, ci totdeauna adevărat, poate fi numită conștiință în genere. Dar

[1]) *Ibidem*, p. 65.

subiectele empirice pot participa la ea numai în măsura în care fac judecăţi adevărate.

Dar dacă înţelegem în chipul acesta conştiinţa în genere — şi consecvent logic n'o putem înţelege decât numai aşa. — atunci se nasc alte dificultăţi pentru concepţia lui Rickert. Prin felul cum a procedat Rickert, rezultă că valorile negative sunt tot aşa de absolute ca şi cele pozitive. Dacă stau însă pe aceeaşi treaptă de absoluitate şi de valabilitate absolută ca valorile pozitive, pentru cine valorează ele? Iar dacă sunt obligatorii pentru conştiinţa în genere, unde mai e folosul teoretic al prelucrării şi dobândirii unei noţiuni de conştiinţă în genere? Dacă subiectul epistemologic recunoaşte valori negative şi respinge valori pozitive, el este atunci lovit de aceleaşi insuficienţe ca şi subiectul empiric şi în acest caz devine inutil. Rickert n'are deci încotro: fiindcă structura logică a judecăţilor false stă pe aceeaşi treaptă cu structura logică a judecăţilor adevărate, el trebue să susţină valabilitatea absolută a valorilor negative, dacă o susţine pe aceea a valorilor pozitive. Procedeurile lui îl duc în mod necesar la această poziţie intenabilă. Acest lucru l-au recunoscut şi gânditori ce au plecat dela Rickert şi şi-au însuşit multe din ideile lui, cum este bunăoară Emil Lask, care nu se declară împăcat cu opoziţia valorilor, ci se străduește din răsputeri să demonstreze că există un domeniu de valori supracontrarii (Uebergegensätzlichkeit der Werte) [1].

Nici încercarea de a determina conştiinta în genere ca pe un subiect ce operează cu judecăţi negative, nu poate duce la rezultate sustrase obiecţiilor. Căci negarea însăşi, chiar negarea adevărată, aminteşte prea mult de subiectul individual empiric. Dacă înţelegem prin conştiinţă în genere o conştiinţă ce cunoaşte universal valabil, şi cum cunoştinţele sunt constituite din afirmaţiuni adevărate, atunci negaţiunile adevărate devin de prisos: căci nu am nevoie să ştiu ce nu este ceva, dacă ştiu ceea ce acest ceva este. Dacă avem motive să nu determinăm conştiinţa în genere ca punându-şi întrebări şi având îndoieli, cu atât mai mult avem motive să n'o concepem

[1]) Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Gesammelte Schriften, Zweiter Band, 1923.

ca pe o conştiinţă ce neagă. Negarea adevărată presupune o afirmaţie falsă sau cel puţin încercarea de a face o afirmaţie falsă, şi cu asemenea lucruri conştiinţa în genere nu are nimic a face. Sigwart are perfectă dreptate, când concepe negarea ca îndreptată *împotriva încercării unei sinteze* » [1]), adică împotriva încercării unei sinteze false şi ca atare nu trebue să se vorbească de negare acolo « unde, cum spune Bruno Bauch, posibilitatea erorii » [2]) nu există. Deasemeni Bruno Bauch are dreptate, când spune despre negare: « *Sie* [die Verneinung] *ist nicht ein nach der Wahrheit, sondern ein gegen die Falscheit Gerichtet-Sein des wirklichen Denkens.* Sie dient dieser mittelbar dazu, die Wahrheit zu erfassen, indem sie zwar nicht sagt, wo die Wahrheit zu finden, aber sagt, wo sie nicht zu suchen ist, und so wenigstens von einem vergeblichen Suchen abhält » [3]). Negaţiile adevărate formează un *drum ocolit ce duce la afirmaţii* adevărate, negaţiile adevărate *caută* afirmaţiile adevărate şi deaceea ele trebue privite ca alcătuind o impietare a conştiinţei în genere. Negaţiile se află numai în sfera subiectelor empirice, care nu posedă adevărul, care se întreabă totdeauna şi caută adevărul, iar nu în aceea a conştiinţei în genere. Cu alte cuvinte conştiinţa în genere nu cunoaşte « interziceri » şi nici nu are nevoie să cunoască « interziceri ». Căci după ce conştiinţa în genere a afirmat despre un anumit conţinut o anumită formă, ea nu mai are nevoie apoi de negaţie.

Dar dacă pentru conştiinţa în genere nu există falsităţi, dacă ea judecă totdeauna pozitiv adevărat, atunci în sfera conştiinţei în genere nu mai întâlnim opoziţia valorilor. Căci conştiinţa în genere nefiind lovită de insuficienţele subiectului empiric, nu cunoaşte decât judecăţi adevărate. Opoziţia valorilor există numai pentru subiectul empiric, pentru individul care judecă adevărat şi fals, iar nu pentru conştiinţa în genere. Şi fiindcă opoziţia teoretică există numai în sfera empirică, nu mai avem nevoie de un imperiu al supraopoziţiei, care s'ar afla deasupra falsităţilor şi adevărurilor şi ar reprezenta ceva cu totul metalogic, cum face Emil Lask, pentrucă

---

[1]) *Logik* 5 Aufl., 1924, Bd. I, p. 155.
[2]) *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923, p. 72.
[3]) *Ibidem*, p. 74.

supraopoziţia se află în sfera prin excelenţă teoretică, în sfera conştiinţei în genere. Sau cu alte cuvinte: în sfera conştiinţei în genere nu poate fi vorba de opoziţie sau supraopoziţie, ci de judecăţi adevărate, de adevăruri, care nu sunt nici contrare, nici supracontrare, — fiindcă în această sferă ele singure sunt.

BIBLIOGRAFIE

H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4 u. 5 aufl., 1921.
— *Die Philosophie des Lebens*, Zweite Aufl., 1922.
— *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1921.
— *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930.
— *Grundprobleme der Philosophie*, 1934.
— *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*, 1934.
Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre; Die Lehre vom Urteil*, Gesammelte Schriften, Bd. II, 1923.
— *Zum System der Logik; Zum System der Philosophie*, Gesammelte Schriften, Bd. III, 1924.
Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Erster Halbband, 1929.
A. Faust, *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*.
Georg Pick, *Die Uebergegensätzlichkeit der Werte*, 1921.
N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert, Darstellung und Kritik*, 1927.
— *Filosofia contemporană a istoriei*, vol. I, 1930.
H. Maier, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1926.
Jonas Cohn, *Ziele und Voraussetzungen der Erkenntnis*, 1905.
A. Liebert, *Das Problem der Geltung*, Zweite Aufl., 1920.
Nicolae Balca, *H. Rickert*, în «Istoria Filosofiei Moderne», vol. III, 1929.
Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923.
Willy Moog, *Logik, Psychologie und Psychologismus*, 1920.
Die deutsche Philosophie des 20-ten Jahrhunderts, 1922.

ABSOLUTISM ŞI RELATIVISM

Dacă aruncăm o privire asupra diferitelor teorii epistemologice susținute din antichitate până astăzi și vrem să le caracterizăm prin două cuvinte sintetice și adecvate, vom spune că ele se împart în două mari categorii: unele susținând că există cunoștințe universale și necesare, independente de timp și spațiu, mai presus de contigențele efemere ale devenirii, că există cunoștințe *absolute*, iar altele susținând că toate cunoștințele fără deosebire sunt în funcție de timp și spațiu, de om și oameni, că toate cunoștințele au o valabilitate restrânsă, că sunt *relative*. Avem, cu alte cuvinte, *teorii absolutiste* pe de o parte, *teorii relativiste* pe de altă parte. In vreme ce cele dintâi au în vedere principialul cunoștinței, pun accentul pe caracterul ei axiomatic, pe normă și obligație și pe scopul ideal al cunoașterii, cele din urmă pornesc dela faptul real al cunoașterii, pun accentul pe factorii ei psihologici, istorici sau sociali, pe ceea ce *este*, nu pe ceea ce *trebue*, pe *real*, nu pe ceea ce e considerat ca *ideal teoretic* spre care se îndreaptă cu încordări mereu reînnoite conștiința științifică a tuturor vremurilor.

Trebue să prevenim însă din capul locului o eventuală confuzie: pentru gânditorii adepţi ai cunoștinţei absolute, cunoștință absolută nu înseamnă neapărat cunoştinţă a absolutului ontologic, după cum pentru gânditorii adepţi ai cunoștinţei relative, cunoştinţă relativă nu înseamnă totdeauna cunoştinţă despre relativul ontologic. Sunt în adevăr gânditori, ca I. Kant bunăoară, care susţin o cunoștinţă absolută despre lumea fenomenală, după cum sunt gânditori, ca H. Spencer de pildă, care susţin o cunoștinţă relativă despre absolutul în sine. Majoritatea relativiștilor însă

împărtăşesc, ce-i dreptul, convingerea că «judecata de valoare, ce stă sub eticheta «relativităţii cunoaşterii», nu are atât în vedere, că toate cunoştinţele atârnă de vremea în care se produc, cât să afirme ideea mai înaltă, că orice cunoştinţă valabilă trebue să apară în forma unei *relaţiuni*, cunoştinţa absolutului fiind desăvârşit exclusă. Cu alte vorbe, nu numai să arate că orice cunoştinţă este *relativă*, ci că orice cunoştinţă valabilă este o cunoştinţă a *relativului*» [1]). Nu trebue prin urmare să confundăm relativismul şi absolutismul epistemologic cu relativismul şi absolutismul ontologic. In orice caz, absolutiştii epistemologi pe care-i are în vedere capitolul de faţă nu pun atitudinea lor teoretică în funcţie de absolutismul ontologic. Căci după ei e foarte bine posibilă o *cunoştinţă absolută* despre un *fapt relativ*.

Nu putem intra aici în amănunte, pentru a arăta cum ar putea fi explicate pe larg şi în întregime atitudinile uneori aşa de radical opuse ale gânditorilor în legătură cu problema cunoştinţei. Ceea ce merită să fie relevat e că nu numai în domeniul teoriei cunoştinţei întâlnim absolutişti şi relativişti, ci în toate domeniile fundamentale filosofice, — în etică, estetică, religie. In deosebi în etică şi estetică. *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà*, exprimă tocmai credinţa că normele morale şi valorile etice nu sunt valabile totdeauna şi pretutindeni, ci că variază după timpuri şi locuri. Credinţa în valoarea relativă a judecăţilor estetice este mai răspândită şi mai puternică încă: aici subiectivitatea pare să guverneze dictatoric şi să-şi impună atitudinea ei arbitrară.

Cum se face că, în cultura europeană, din antichitate şi până astăzi, nu s'a ajuns nici măcar la atât: ca gânditorii să cadă de acord asupra problemei dacă valorile spirituale cardinale sunt absolute sau sunt numai relative, dacă vieaţa spiritului este în funcţie de ceva permanent sau de ceva trecător? Căci nu trebue să ne facem iluzii: situaţia în această privinţă nu este astăzi mai puţin tragică decât în vremea lui Socrates şi a lui Platon, care luptau din răs-

[1]) I. Petrovici. *Probleme de logică*. ed. III, 1928, pag. 253.

puteri împotriva sofiştilor, reprezentanţii vajnici şi îndrăsneţi ai relativismului logic şi moral din acea vreme. E drept că de atunci până astăzi s'au descoperit perspective nouă de a privi problema, s'au adus contribuţii dintre cele mai interesante întru deslegarea ei, dar ele au fost aduse în ambele direcţii, aşa încât cele două poziţii au fost deopotrivă consolidate, prăpastia dintre ele căscându-se parcă tot mai adânc. Este oare problema naturii valorilor aşa de inextricabilă, încât dificultăţile neînvinse până acum să fie de natură obiectivă, sau spiritul omenesc este funciar incapabil să apropie problema aceasta de soluţionarea ei, şi atunci dificultăţile să fie de natură subiectivă? Ori poate neajunsul stă în altă parte: în căile greşite pe care le-a urmat spiritul omenesc, în metodele greşite pe care le-a întrebuinţat şi care nu puteau să-l ducă la ţinta urmărită?

Rezultatele atât de diferite şi de opuse la care a ajuns gândirea filosofică, trebue să dea de gândit. A atribui acest lucru structurii psihologice diferite a gânditorilor, pare să constitue o explicaţie a faptului, dar ea pare numai. Căci fără să vrem, trebue să ne întrebăm: oamenii de ştiinţă exactă nu sunt constituiţi din punct de vedere psihologic diferit şi cu toate acestea de ce investigaţiile lor se desvoltă convergent, iar rezultatele obţinute de ei sunt concordante? De ce nu întâlnim şi în domeniul ştiinţei, din acest punct de vedere, aceeaşi stare de lucruri ca în filosofie? Dacă în adevăr constituţia psihologică ar avea o influenţă atât de mare, încât ar hotărî asupra naturii rezultatelor ştiinţifice obţinute, ar trebui ca şi cu ştiinţa să se întâmple la fel. Iar faptul că nu se întâmplă la fel, trebue să-şi găsească explicaţia în altă parte decât în diferenţa de structură psihologică a gânditorilor. Unde atunci? E un lucru cunoscut şi adeseori relevat, că filosofia n'a ajuns încă să-şi descopere mijloacele proprii de investigare, să dispună de metode, adecuate domeniilor ce cad în sarcina ei de cercetare şi acceptate de toţi gânditorii. Unii gânditori întrebuinţează o metodă, alţii alta, iar alţii niciuna. Cum a ajuns Nietzsche de pildă la concepţia lui despre lume şi vieaţă, exprimată aforistic atât de lapidar şi de sugestiv, cu atâta patos şi temperament?

A arunca o asemenea întrebare, înseamnă parcă a lăsa impresia că vrei să-i aduci o diminuare. Nu *cum* a ajuns la concepţia lui, ci *ceea ce* spune, aceasta, ţi se va răspunde, constitue lucrul de căpetenie. Ba unii ar fi în stare să socotească o asemenea întrebare de-a-dreptul ridicolă: Minţilor excepţional dotate nu li se poate cere să dea socoteală de procedeele întrebuinţate, să răspundă de ce susţin cutare idee şi nu alta, de ce reprezintă cutare concepţie şi nu alta. Şi totuşi, dacă nu se confundă filosofia cu poezia, dacă scopul suprem al meditaţiei filosofice este *adevărul*, iar nu interesantul şi sugestivul estetic, întrebarea despre metoda întrebuinţată de un gânditor trebue pusă fără doar şi poate. Căci în funcţie de metodă stă rezultatul teoretic urmărit, în funcţie de unealtă stă în bună parte recolta dorită. Dacă toate drumurile duceau într'o vreme la Roma, nu orice metodă a dus sau duce la adevăr — iată un adevăr asupra căruia filosofii n'au căzut încă de acord. Ceea ce în ştiinţele exacte este un lucru cunoscut şi recunoscut — importanţa indiscutabilă a metodei — în filosofie este încă foarte problematic şi discutabil. In vreme ce niciunui fizician sau chimist nu i-ar trece prin minte să susţină un lucru, fără să nu arate în acelaşi timp cum a ajuns el la acea afirmaţie şi, în caz de contestaţie, să nu aibă răspunsul prompt şi desarmant: iată cum am ajuns să afirm acest lucru, faceţi d-voastră înşivă operaţia de verificare şi veţi vedea că ajungeţi la acelaşi rezultat, — în filosofie fiecare îşi alege procedeul pe care-l consideră el bun, fără să se întrebe însă, dacă acel procedeu este în adevăr eficace, dacă este în măsură să-l ducă la cunoaşterea adecuată a obiectului, la descoperirea adevărului. Mai e cazul atunci să ne mirăm că rezultatele dobândite sunt atât de contrarii şi contradictorii, că teoriile filosofice în genere şi cele epistemologice în specie fac începătorilor în ale filosofiei impresia unui haos descurajant, îndepărtând pe mulţi dintre ei pentru totdeauna de acest val-vârtej de teorii ce li se par nesigure şi nevalabile?

Ca în toate celelalte discipline filosofice, lipsa aceasta de metode eficace şi fecunde se face resimţită în aceeaşi măsură şi în teoria cunoştinţei. Câţi sunt gânditorii care, ocupându-se

cu problema cunoştinţei, au căutat mai întâi să-şi dea seama cu ce metodă anume vor fi ei în stare să rezolve această problemă? Cei mai mulţi au pornit în adevăr la rezolvirea ei, fără să se fi preocupat de problema metodei. Iar puţinii care, nemulţumiţi de metodele existente, au căutat să descopere ei alta mai bună — cum au făcut Descartes, Kant, Hegel, Husserl — sunt socotiţi drept mari gânditori în primul rând pentrucă au căutat să pună la dispoziţia gândirii filosofice, o nouă metodă, — şi au izbutit. Cei mai mulţi gânditori au recurs însă la o metodă care stă mai la îndemână şi este cea mai uşor de mânuit: la aşa zisa *metodă genetică*. In ce constă această metodă? In arătarea felului cum iau naştere atât actele de cunoaştere cât şi elementele lor, în indicarea determinării lor cauzale, a înlănţuirii lor *reale*, în descrierea şi explicarea lor. Dacă este vorba să zicem de noţiuni, gânditorul ce întrebuinţează această metodă ne va expune cum noţiunile se nasc din reprezentări, şi cu ajutorul abstractizării şi al generalizării, se ajunge la sinteza notelor lor comune, cum conştiinţa, pe baza percepţiilor şi a imaginilor primite din lumea externă, pe care le prelucrează, ajunge la elaborarea acelui precipitat psihologic cu semnificare generală, denumit noţiune. Percepţii, imagini, reprezentări, sunt lucruri reale ce au loc într'o conştiinţă reală, sunt fenomene sufleteşti ce se petrec în timp, şi anume se petrec în urma unor determinări necesare. Arătând cum ia naştere şi se desvoltă noţiunea, care sunt factorii ce participă la constituirea ei şi procesele prin care trece — lucruri ce se stabilesc cu ajutorul metodei genetice — gânditorii care se servesc de această metodă, îşi închipue că acestea sunt toate aspectele problemei noţiunii şi că nu mai e nimic de spus asupra ei. Ei se mulţumesc să explice şi să descrie starea de fapt. Că dincolo de această stare de fapt mai sunt şi alte chestiuni care merită să fie puse şi rezolvite, că dincolo de sufletescul real care participă la constituirea noţiunii mai există *sensul* ei logic şi *semnificarea* ei epistemologică, care nu se identifică şi nu coincid cu realul psihic ce le stă la bază, că după expunerea genetică a noţiunii se pune problema *legitimităţii* ei, sunt lucruri ce nu

intră în preocupările acestor gânditori. Ei sunt convinşi că legitimitatea noţiunii stă în funcţie de geneza ei, că valabilitatea noţiunii stă în funcţie de existenţa ei psihologică. Că alături de noţiunile legitim constituite există noţiuni ilegitim constituite, că alături de unele cu o valabilitate restrânsă există altele cu o valabilitate generală sau universală, sunt chestiuni care nu intră în preocupările lor, după cum iarăşi nu intră în preocupările lor să cerceteze de ce natură este ceea ce la o noţiune depăşeşte psihologicul ei. Ei se mărginesc să stabilească fapte, să constate fenomene, să se menţină la ceea ce este real dat. Nu e în aceste condiţiuni de loc de mirare, că le scapă tocmai ceea ce este element teoretic la noţiuni, adică logicul şi epistemologicul lor. Ba ceva mai grav încă: având o deosebită înclinare pentru empiricul psihic, simţindu-se bine numai în lumea fenomenelor, ei caută să reducă sensul logic al noţiunii la suportul ei psihologic, denaturând astfel tocmai ceea ce este noţional la o noţiune, desfiinţând deci noţiunea ca atare. La fel fac aceşti gânditori cu toate celelalte articulaţii ale teoreticului, — cu judecata, cu raţionamentul, cu cunoştinţa în genere. Fiindcă orice cunoştinţă are loc într'o conştiinţă reală empirică şi fiindcă stările de conştiinţă sunt mai mult sau mai puţin trecătoare şi subiective, ei conchid că şi cunoştinţa împărtăşeşte aceeaşi soartă: că e relativă. Din punctul de vedere al consecvenţei logice este în afară de îndoială că nu li se poate nimic reproşa: căutând să explice genetic psihologic cunoştinţa, ei vrând nevrând trebue să ajungă la o concepţie epistemologică relativistă, căci geneza psihologică hotărăşte de valoarea şi valabilitatea cunoştinţei. Nu că, folosindu-se de metoda genetică, ajung la o asemenea concepţie, constitue vina lor cea mare, ci fiindcă, propunându-şi să cerceteze problema cunoştinţei, înţeleg s'o deslege cu ajutorul metodei genetice. Căci cine zice A, trebue să zică şi B: întrebuinţând metoda genetică, ei nu pot, orice ar face, să ajungă la alte rezultate. Metoda se dovedeşte aşa dar a fi mai tare decât voinţa şi dorinţa lor.

Strict epistemologic privite lucrurile însă, lor le este închisă poarta spre domeniul valabilităţii ideilor. Ei n'ar trebui

deci să vorbească nici de valabilitatea relativă a acestora. Căci din punct de vedere psihologic, toate ideile, atât cele adevărate cât şi cele false, sunt la fel de existente şi de necesare; cele dintâi nu pot revendica mai mult drept la valabilitate decât cele din urmă, fiindcă şi cele dintâi se nasc şi se desvoltă psihologic în aceleaşi condiţii ca şi cele din urmă. Spre a putea vorbi de valabilitatea — relativă sau absolută — a ideilor, trebue neapărat adoptat un alt punct de vedere decât cel psihologic, anume punctul de vedere epistemologic. « Explicarea genetică la fel ca şi constatarea de fapt le atinge pe toate deopotrivă. Pentru ele nu există de aceea un criteriu absolut », toate sunt deopotrivă de îndreptăţite, fiindcă toate sunt deopotrivă de natural necesare [1]). Căci existenţa psihologică e una, valabilitate a ideilor e alta. Şi cea dintâi nu poate justifica şi întemeia pe cea din urmă. A fi, nu e tot una cu a fi valabil. Noi gândim uneori absurdităţi logice, afirmăm lucruri contradictorii sau fantasmagorice, ceea ce nu înseamnă că ele sunt în acelaşi timp valabile, că pot revendica prin faptul existenţei lor în conştiinţa noastră dreptul la veracitate.

Metoda genetică însă şi-a extins în vremea noastră sfera de influenţă mai departe încă. Datorită desvoltării ştiinţelor istorice şi a celor sociale, alături de conştiinţa individuală, au fost invocaţi ca factori explicativi şi justificativi conştiinţa istorică şi cea socială. A arăta împrejurările în care s'a născut istoric o idee sau a arăta necesităţile sociale care i-au dat naştere, înseamnă după gânditorii care au dat această extensiune metodei genetice, a hotărî totodată asupra valabilităţii ei. Valoarea ideei ar sta prin urmare în funcţie de geneza ei istorică sau socială; ea ar fi adică relativă.

Nu e locul să intrăm în amănunte, ca să vedem pe larg că metoda genetică nu este epistemologic mai fecundă şi mai îndreptăţită, dacă i se dă o aplicare istorică sau una socială. Nu ne trece de sigur prin minte să tăgăduim rolul pe care devenirea istorică sau societatea îl exercită asupra

---

[1]) W. Windelband, *Präludien,* Siebente und achte Auflage, Zweiter Band, 1921, pag. 115.

apariției şi desvoltării ideilor, asupra răspândirii și adâncirii lor critice, dar acesta este un lucru care privește în primul rând istoria și sociologia, iar nu teoria cunoștinței. Că o idee a apărut în cutare timp, determinată de anumiți factori istorici, sau în cutare societate, chemată de anumite nevoi ale acesteia, e un lucru important, dar e un lucru important nu pentru teoria cunoștinței, ci pentru istorie și sociologie. Dela apariția unei idei putem conchide asupra gradului de evoluție a unui popor, asupra situației culturale sau a stării de spirit a unei societăți, iar nu asupra valorii ideei însăși. Ce importanță are în adevăr pentru valoarea ideei că pământul se învârtește în jurul soarelui faptul că această idee a fost susținută și dovedită în secolul al XVI-lea? Cum adică, dacă ar fi fost susținută cu câteva secole mai înainte, ideea aceasta n'ar fi fost tot atât de adevărată? Dacă ar fi fost susținută de un om de știință aparținând unei societăți cu alt regim social, să zicem cu un regim sclavagist, ideea învârtirii pământului în jurul soarelui ar fi fost mai puțin adevărată? Iar dacă ar fi fost susținută de un gânditor aparținând unei societăți cu regim burghez, ea ar fi fost mai adevărată? A pune asemenea întrebări, înseamnă a demasca pretențiile absurde ale acelor gânditori cari își închipue că pot decide asupra valorii unei idei cu ajutorul genezei ei istorice sau sociale. In sânul unei societăți circulă fel de fel de credințe și de idei, circulă superstiții, prejudecăți, legende, guvernează dorințe și aspirații care influențează într'un fel sau altul atitudinea oamenilor față de valoarea în sine a ideilor adevărate. Aceste influențe și atitudinea oamenilor determinată de ele sunt lucruri extrem de relevante pentru istorie şi sociologie, dar prezintă numai un caracter negativ pentru teoria cunoștinței. Ele exercită același rol pe care-l avea demonul lui Socrates pentru conștiința acestuia: ele învață teoria cunoștinței cum *nu* trebue să procedeze, dacă vrea să rezolve în adevăr epistemologic problema cunoștinței. De aceea, a căuta să decizi de valoarea cunoștinței, arătându-i geneza istorică sau socială, înseamnă a nu ști ce înseamnă cunoștință și a porni din capul locului cu o idee greșită la rezolvirea problemei.

« Totuşi cu relativismul nu stau lucrurile aşa de rău cum ar putea părea unor suflete fricoase. Acolo unde apare ca teorie ştiinţifică, el nu este altceva decât o imensă înşelare de sine. Căci chiar prin aceea că vrea să fie o teorie, el recunoaşte tacit toate acele supoziţii sub care o teorie este în genere posibilă şi poate fi întemeiată. Când vrea să-şi demonstreze teorema sa, el acceptă că e posibil să stabilească fapte în chip universal şi că tot aşa de posibil este, să conchidă ceva, pe care totuşi trebue să-l recunoască. El depune chiar pentru ceea ce combate, pentru valabilitatea principiilor epistemologice şi normelor logice. Dacă nu face acest lucru, atunci nu-i rămâne altceva decât să explice, cum făceau unii flecari ai sofisticei antice, că propriu vorbind nu ne este îngăduit să afirmăm nimic, ceea ce este fireşte cel mai înţelept sfârşit al înţelepciunii lui. In domeniul teoretic orice teorie, chiar nihilistă şi relativistă, recunoaşte valabilitatea axiomelor, prezenţa unei norme care să oblige pe toţi. Cu cât relativistul îşi adună dovezi peste dovezi, cu atât el devine mai ridicol: căci cu atât mai mult combate, ceea ce vrea să demonstreze. In realitate nu există nicio teorie serioasă ştiinţifică a relativismului: ci această părere că pentru fiecare e valabil, ceea ce i se pare lui, există ca o concepţie de vieaţă puţin demnă de invidiat. Relativismul este « filosofia » blazatului care nu mai crede în nimic, sau a ştrengarului cosmopolit, care dând din umeri îşi face spiritele lui impertinente despre tot şi care găseşte de cuviinţă ca astăzi să vorbească într'un fel şi mâine într'altul » [1]). Relativismul provoacă însă mari confuzii şi pune dificultăţi în calea soluţionării exacte a problemei cunoştinţei.

Dacă metoda genetică se dovedeşte improprie pentru rezolvirea epistemologică a problemei cunoştinţei, urmează cumva de aici că nu avem niciun mijloc de a rezolvi cum trebue această problemă? Dacă ar fi aşa, ar însemna ca soarta acestei probleme să fie de-a-dreptul tragică. Spiritul omenesc nu se află însă, din fericire, într'o situaţie atât de gravă. In decursul lungilor lui sforţări, el a aflat căile care să-l ducă la

[1]) W. Windelband, *op. cit.*, pag. 116-117.

soluţiile căutate, el a descoperit între altele două procedee ce s'au dovedit a fi eficace: aceste procedee sunt metoda transcendentală şi metoda fenomenologică. Fără să desconsidere starea de fapt, gânditorii cari mânuesc aceste metode şi-au îndreptat privirile spiritului lor în primul rând asupra stării de drept a cunoştinţei. Cum e posibilă cunoştinţa, — cunoştinţa absolută, universală şi necesară, — cari sunt factorii ei constitutivi, în ce constă structura ei ideală, prin ce se deosebeşte ea de structura cunoaşterii empirice, care e obiectul ei şi cum intră în posesia lui, iată în linii generale ce urmăresc cu mijloace diferite cele două metode. Perspectivele pe care le deschid sunt cu totul nouă şi surprinzătoare. Sunt anume perspective îndreptate spre axiome şi principii, spre apriori şi universal, spre esenţă şi esenţialitate, spre acte pure şi conţinutul lor ideal, spre sensuri şi semnificaţii, spre cunoştinţa absolută şi imperativul ei transcendent, spre ceea ce trebue şi garantează obiectivitatea. In aceste condiţii, cercetarea epistemologică se mişcă pe un plan atât de înalt, încât metoda genetică nu-l poate nicicând atinge. E vorba aici de o altă lume decât aceea a faptelor reale, de « lucruri » care nu au nimic a face în structura lor cu faptele reale, fiindcă se deosebesc în mod principial de ele. De unde însă nu urmează că nu au nicio legătură cu ele. Dimpotrivă. Ele sunt acelea care fac « posibile » faptele empirice, care le « constitue » şi le ridică în sfera teoretică. Fără lumea ideală a condiţiilor şi principiilor, a normelor transcendente şi a sensurilor absolute, nu există teoretic fapte empiric reale. De unde nu urmează câtuşi de puţin că aceste fapte ar merita să nu fie de loc luate în seamă, ar fi de desconsiderat. Faptele genetice, — psihologice, sociale sau istorice, — sunt ele însele necesare. Dar sunt necesare nu ca raţiuni ale valabilităţii ideei, ca temeiuri ale cunoştinţei obiective, ci ca material obiectic pentru cercetarea critică şi fenomenologică, ca punct de plecare pentru reflexia epistemologică. Căci faptele reale nu sunt nici simple, nici evidente, aşa cum caută să ni le prezinte mânuitorii metodei genetice. Faptele reale constitue ele însele o problemă, sunt ele însele problematice, — iată ceea ce nu văd gânditorii cari se folosesc de

această metodă. A recurge la fapte, pentru a demonstra valabilitatea sau nevalabilitatea cunoştinţei, înseamnă a da dovadă că nu ştii nici ce este fapt, nici cum este « posibilă » cunoştinţa valabilă. Căci faptul ca fapt înseamnă, din punct de vedere critic, determinare cognitivă, înseamnă obiect care a primit formele categoriale din partea unui subiect, înseamnă fapt *cunoscut*. Şi atunci faptul nu mai este o raţiune care să întemeieze cunoştinţa, ci este el însuşi o problemă, nu mai este o dovadă, ci obiect al reflexiei critice. De aceea se impune fără doar şi poate, se impune în mod necesar, să se meargă dincolo de fapte, anume la ceea ce le face « posibile », la condiţiile lor apriori, la principii şi norme, la supoziţiile lor « teoretice ». Lucrul acesta nu se poate face însă decât cu ajutorul metodei transcendentale şi al celei fenomenologice. Acestea sunt procedeele pe care le-a descoperit până acum gândirea filosofică şi care s'au dovedit eficace pentru a statornici altceva decât date şi fapte empirice, pentru a ne introduce în lumea ideală a aprioricului, a principiilor şi normelor, a « esenţelor » şi actelor pure, a sensului absolut şi a ideilor transcendente.

Dacă metoda genetică, căutând să stabilească elementele sufleteşti ce participă la actul cunoaşterii şi pornind apoi dela ele ajungea la relativism, adică în fond la scepticism, metoda transcendentală şi cea fenomenologică, îndreptându-şi privirea asupra aprioricului, principialului şi purului, au perspectivele deschise spre absolutul cunoştinţei. « Metoda transcendentală demască scepticismul ca pe antica sofistică ce nu vrea să moară, care luptă împotriva elementelor apriori în genere, împotriva faptului şi împotriva dreptului, împotriva raţiunii ştiinţei. Ea justifică apelul la ştiinţă şi la acceptarea fundamentelor ei indisolubile, sustrase jocului asociaţiilor şi pur şi simplu necesare, ca pe convingerea istoric matură despre singurul punct de plecare pe care poate să-l ia investigaţia filosofică şi dela care poate să ajungă la cunoştinţe progresive. Sensualismul îşi are consecinţa lui naturală în scepticism. Intelectualismul însă cu al său a priori metafizic este înrădăcinat în ideea ipotezei, idee care a dus la ştiinţă, care menţine ştiinţa, iar în metoda transcenden-

tală o face conceptibilă după chipul necesităţii ei» [1]). Procedând reductiv, adică mergând dela faptul cunoştinţei la condiţiile ei necesare şi universale, statornicind normele fundamentale şi inevitabile cărora trebue să li se supună orice cunoştinţă ce ţine să fie valabilă, punând în parenteze ceea ce este aspect trecător al actelor de cunoaştere, aducând în faţa intuiţiei pure ceea ce este cu adevărat pur în articulaţiile variate şi multiple ale cunoaşterii, descriind până la adecuare ceea ce se oferă acestei intuiţii, — iată în puţine cuvinte ce probleme se pun, dacă ne hotărîm să adoptăm procedeul transcendental şi pe cel fenomenologic.

Mai sunt apoi şi alte probleme, în afară de acestea, care aşteaptă să fie luate în cercetare şi care, cu ajutorul acestor metode, ar putea fi aduse mai aproape de soluţionarea lor. Care sunt aceste probleme? Iată-le enumerate sumar, fără pretenţia de a fi exhaustivi: problema raportului dintre sensaţii şi percepţii pe de o parte şi gândire pe de altă parte, precum şi aceea a aportului cognitiv al sensaţiilor şi percepţiilor la imperiul cunoştinţei şi al adevărului; problema existenţei sensului logic al judecăţii şi a existenţei lui independente precum şi a naturii lui existenţiale; problema raporturilor dintre cunoştinţă şi adevăr, dintre gândire reală şi gândire logică, dintre cunoştinţă şi obiectul ei, dintre adevăr şi realitate; problema valabilităţii judecăţii logice şi a adevărului; problema stabilirii categoriilor şi a importanţei lor teoretice; problema veracităţii şi a falsităţii şi a eficienţei cognitive a negaţiei; problema raportului dintre conştiinţa individuală reală, empirică, şi subiectul epistemologic sau conştiinţa în genere.

Deslegarea acestor probleme nu este de sigur uşoară. La fiecare pas pândesc primejdii dintre cele mai mari, care ameninţă soluţionarea lor justă, împotriva chiar şi a celor mai bune intenţii. Atât metoda transcendentală cât şi cea fenomenologică presupun anumite elemente fundamentale, aşa cum presupune anumite elemente explicative şi metoda genetică. A accepta aceste elemente în chip dogmatic şi a

[1]) H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dritte Aufl., 1918, pag. 110.

le determina istoric, a confunda bazele ştiinţei cu elemente ale conştiinţei individuale şi a le explica psihologic, înseamnă a ne întoarce la neajunsurile metodei genetice. Cine nu-şi dă seama ce înseamnă elemente şi fundamente ale cunoştinţei şi ştiinţei, pentru acela cele două metode nu au niciun rost, sunt inutile. Cine nu ştie, că « credinţa în valoarea ştiinţei se bazează pe ipoteza unor elemente şi caractere proprii ale conştiinţei cunoscătoare, spirituale, în care ştiinţa însăşi îşi are baza şi garanţia ei » [1]), acela să nu se ocupe cu problema cunoştinţei, căci nu va fi în stare s'o înţeleagă, cu atât mai puţin s'o deslege. Cine este convins că în domeniul cunoştinţei nu există decât fapte de cunoaştere şi tăgădueşte factorii ideali ai cunoştinţei, acela nu desleagă problema, ci pur şi simplu o suprimă. Cine nu vede că dincolo de fenomenele şi faptele pozitive există o altă lume, indiferent cum se prezintă ea şi cum o numim noi, acela dovedeşte că nu ştie ce înseamnă problemă filosofică şi ca atare ar face bine să se ocupe de alte lucruri.

Dar mai sunt şi alte primejdii care ameninţă soluţionarea problemelor epistemologice, atunci când întrebuinţăm cele două metode. Punând accentul pe factorii ideali, pe supoziţiile principiale, pe normele care garantează obiectivitatea, pe acte pure şi pe esenţialităţi, pe subiectul pur, epistemologic, se riscă să se ajungă la un formalism sec, la o analiză pur verbală şi la o dialectică sterilă. Nu trebue să pierdem nicio clipă din vedere, că atât metoda transcendentală cât şi metoda fenomenologică îşi îndreaptă privirile spre aceste lucruri, cu grija permanentă însă că toate aceste lucruri sunt lucruri menite să susţină şi să garanteze cunoştinţa, că ele formează numai o *parte* din ansamblul cunoştinţei, care împreună cu cealaltă parte alcătueşte cunoştinţa. Cu alte cuvinte, degajarea factorilor ideali şi a condiţiilor universale ale cunoştinţei trebue să aibă loc, nu printr'o ignorare sau desconsiderare a obiectului, ci din contra prin raportare continuă la el. Căci acei factori şi acele condiţii sunt elemente constitutive ale obiectului şi ale cunoştinţei deopo-

---

[1]) H. Cohen, *op. cit.*, pag. 106.

trivă, deoarece cunoştinţă şi obiect stau în raporturi de sprijin reciproc: cunoştinţa nu poate lua naştere fără să fie raportată la obiect, obiectul nu poate să fie determinat decât prin cunoştinţă. Deşi acest lucru pare să fie evident şi, după opera revoluţionară a lui Kant, ar trebui să se impună fără discuţie, totuşi un număr de gânditori de seamă, cu toate că mânaţi de cele mai bune intenţii teoretice, n'au ştiut să se lase conduşi de ele şi să le realizeze. Ceea ce nu dovedeşte altceva decât că chiar atunci când vedem clar ţinta către care ştim că trebue să mergem, rătăcim adeseori calea şi apucăm pe cărări lăturalnice, care ne ţin în loc sau chiar ne duc înapoi. Urmarea a fost că s'a ajuns la scoaterea obiectului din formele lui, ceea ce este o erezie, sau la o acrobaţie noţională, care-şi dă aere de filosofie profundă şi care în realitate provoacă cele mai grave confuzii. De vină nu sunt de sigur metodele, ci mânuirea lor improprie, întrebuinţarea lor greşită. Iar dacă o parte din rezultatele obţinute cu ajutorul lor sunt eronate, se impune să deschidem ochii în patru, pentru a le aplica aşa cum trebue şi a dobândi astfel rezultate pozitive.

Spiritul omenesc a descoperit prin urmare mijloacele de a cerceta problema cunoştinţei în absoluitatea ei. Urmărirea de cunoştinţe universal valabile, absolute, independente de timp şi spaţiu, nu este o năzuinţă vană şi absurdă, o simplă nevoie subiectivă a conştiinţei individuale, ci este o necesitate a cercetării ştiinţifice şi filosofice însăşi, un imperativ căruia trebue să i se supună oricine vrea să cunoască, — să cunoască sistematic şi adecuat. Situaţia relativiştilor care pretind că toate cunoştinţele sunt relative, dar revendică pentru teoriile lor marca valabilităţii absolute, este în această privinţă cât nu se poate de semnificativă şi ar trebui să le dea de gândit lor înşile în primul rând. Relativiştii nu sunt însă gânditori care să pună preţ pe consecvenţa logică şi să se simtă stingheriţi când cad în contradicţii. Conştiinţa lor se complace, pare-se, tocmai în asemenea situaţii. Nu însă şi spiritul ştiinţific însuşi. Acesta îşi trage substanţa lui din consecvenţă şi vieaţa lui constă în progresul cognitiv pe care-l realizează. Cunoştinţa absolută constitue pentru el

idealul către care tinde fără încetare, problema pe care ştie că are sarcina să o rezolve. El nu poate trăi decât cu această năzuinţă. Lumea cunoştinţelor relative a relativiştilor ar însemna pur şi simplu moartea lui. Că în eforturile continui şi perseverente pe care le face de a se apropia de scopul lui suprem, ajunge de cele mai multe ori la cunoştinţe numai relative, este un fapt care nu poate fi tăgăduit. Dar aceste cunoştinţe relative ele însele n'ar fi posibile fără tendinţa spre absolut a spiritului ştiinţific, fără urmărirea tenace şi neobosită a cunoştinţei absolute. Cunoştinţele relative sunt ca praful care se degajă atunci când şlefuitorul de diamante vrea să dea pietrei forma dorită. Ele sunt inevitabile. Dar nu urmează câtuşi de puţin că dacă la şlefuire se produce praf, şlefuitorul ar urmări prin operaţia lui să producă numai praf. Sau că dacă şlefuitorul e nepriceput şi sparge în ţăndări bucata de diamant pe care vrea s'o prelucreze, nu ar exista diamant. E extrem de semnificativ faptul că de câte ori relativismul părea să câştige teren, reacţia absolutistă se producea cu mai mare putere încă. Şi nu e de loc de mirare. Spiritul nu poate renunţa la ceea ce formează însuşi sensul existenţei lui, la năzuinţa spre absolut, la idealul cunoaşterii absolute. Iar dacă uneori pare să cedeze din poziţiile lui de drept şi să pactizeze cu adversarul lui ireductibil, pentru aceasta sunt de vină delegaţii lui, care-şi depăşesc mandatul, ci nu el însuşi.

Poziţia principială a absolutismului este, pentru cine înţelege în adevăr ce vrea să însemne problemă filosofică, imbatabilă. Absolutismul nu este ros interior de acele contradicţii interne, care am văzut că prăbuşesc logic toate teoriile relativiste şi le împiedecă de a se constitui ca *teorii*. Absolutismul este la adăpost de toate dificultăţile *principiale* care stau în calea relativismului. In schimb el luptă cu alte dificultăţi, pe care nu trebue să le trecem sub tăcere. Urmărind cu tenacitate descoperirea şi întemeierea cunoştinţei absolute, el pierde din vedere cunoaşterea reală şi nu are nicio comprehensiune pentru relativitatea ei. Ceea ce este, fără discuţie, o eroare. Căci şi cunoştinţele relative îşi au rostul lor în mersul ştiinţei, în îmbrăţişarea teoretică tot

mai largă și mai adâncă a lumii și a vieții. Acolo unde, din diferite împrejurări, nu este posibilă deocamdată o cunoștință adecuată, n'avem încotro, trebue să acceptăm o cunoștință relativă. Căci când pleci din casa ta confortabilă, în care te simți foarte bine, la un drum mai lung pe jos și te apucă în câmp o ploaie torențială, te adăpostești și într'o colibă sau bordeiu, dacă se găsește așa ceva la îndemână. Cu alte cuvinte, din nevoie nu trebue să facem o virtute, din cunoașterea relativă nu trebue să facem un ideal teoretic. Problema cunoștinței absolute este o problemă extrem de complicată și de grea. Noi nu putem spune acum dacă și când va putea fi deslegată integral. Dar putem spune clar și categoric: în deslegarea ei stă sensul spiritului cunoscător însuși. Cu această problemă stă sau cade cunoașterea omenească, progresul științelor și însuși spiritul științific.

		Lei
XX.	TH. CAPIDAN, Aromânii, dialectul aromân, 1932 .	400
XXI.	NICOLAE DRĂGANU, Românii în veacurile IX—XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei, 1933	500
XXII.	G. BOGDAN-DUICĂ, Ioan Barac, studii, 1933 .	100
XXIII.	VESPASIAN ERBICEANU, Naţionalizarea justiţiei şi unificarea legislativă în Basarabia, 1934 . .	150
XXIV.	TR. SĂVULESCU ŞI T. RAYSS, Materiale pentru flora Basarabiei, 1934	300
XXV.	N. GEORGESCU-TISTU, Ion Ghica scriitorul, cu prilejul unor texte inedite, 1935	130
XXVI.	ŞTEFAN PAŞCA, Nume de persoane şi nume de animale în Ţara Oltului, 1936	250
XXVII.	OTTO WITING, Istoria Dreptului de vânătoare în Transilvania, 1936	80
XXVIII.	AL. DOBOŞI, Datul oilor (quinquagesima ovium), 1937	60
XXIX.	ILIE CORFUS, Mihai Viteazul şi Polonii, 1937 .	350
XXX.	ARTUR GOROVEI, Ouăle de Paşti, 1937 . . .	150
XXXI.	G. BOGDAN-DUICĂ, « Eftimie Murgu » . . .	120
XXXII.	PETRE P. PANAITESCU, Documente slavo-române din Sibiu (1470—1653)	40
XXXIII.	GENERALUL R. ROSETTI, Familia Rosetti I, 1938	300
XXXIV.	CONSTANTIN GEORGIADE, Originile magice ale minciunii şi geneza gândirii, 1938	225
XXXV.	Prof. VASILE GRECU, Izvorul principal bizantin pentru Cartea cu Invăţătură a Diaconului Coresi din 1581	150
XXXVI.	ŞTEFAN PAŞCA, Cel mai vechiu ceaslov românesc	100
XXXVII.	TEODOR HOLBAN. Documente româneşti din arhivele franceze (1801—1812)	80
XXXVIII.	N. I. ŞTEFĂNESCU, Menandru	180
XXXIX.	Dr. VASILE GHEORGHIU, Codex Argenteus Upsaliensis	50
XL.	N. IORGA, Observaţii şi probleme bănăţene . .	100
XLI.	Dr. VASILE GHEORGHIU, Lecţionarul evangelic grecesc din Iaşi (Ms. 194)	90
XLII.	N. IORGA. « Le voyageur français » al Abatelui Joseph Delaporte	100
XLIII.	AL. CIORĂNESCU, Documente privitoare la istoria Românilor, culese din Arhivele din Simancas	165
XLIV.	D. R. MAZILU, M. Eminescu, Poezii şi Variante	500
XLV.	I. BRUCĂR, Titu Maiorescu, Logica	180
XLVI.	PAUL MIHAILOVICI, Tipărituri româneşti în Basarabia dela 1812 până la 1918.	250

		Lei
XLVII.	GENERALUL R. ROSETTI, Familia Rosetti II, 1940	200
XLVIII.	ION G. COMAN, Miracolul clasic, 1940	140
XLIX.	N. IORGA. Un oraş românesc în Ardeal. Condica Haţegului, 1940	120
L.	VICTOR SLĂVESCU. Vieaţa şi opera economistului Alexandru D. Moruzi, 1941	250
LI.	ANA M. PAUCĂ. Studiu fitosociologic, în Munţii Codru şi Muma, 1941	120
LII.	TRAIAN SĂVULESCU. Mana viţei de vie, 1941	250
LIII.	P. P. NEGULESCU. Istoria filosofiei contemporane, I. 1941	200
LIV.	N. BAGDASAR. Teoria cunoştinţei, I. 1941	150
LV.	H. DJ. SIRUNI. Domnii români la Poarta Otomană, 1941	150
LVI.	GENERAL M. RACOVIŢĂ-CEHAN, Familia Racoviţă-Cehan, 1941 (sub tipar)	200
LVII.	N. BAGDASAR. Teoria cunoştinţei. II. 1942	150